

一个幻觉的未来

DIE ZUKUNFT EINER ILLUSION

【奥】西格蒙特·弗洛依德 著　　杨韶钢 译



华夏出版社

★现代西方思想文库★

modern thinking LIBRARY

现代西方思想文库



ISBN 7-5080-1642-4/B · 096

定价：12.80元

MODERN THINKING LIBRARY

一个幻觉的未来

【奥】西格蒙特·弗洛依德 著　杨韶刚　译

華夏出版社
HUA XIA PUBLISHING HOUSE

图书在版编目(CIP)数据

一个幻觉的未来/(奥地利)弗洛伊德著;杨韶刚译.2版-北京:华夏出版社,1998

(现代西方思想文库)

ISBN 7-5080-1642-4

Ⅰ.一… Ⅱ.①弗… ②杨… Ⅲ.弗洛伊德,S.(1856~1939)-哲学-著作-Ⅳ.B521

中国版本图书馆CIP数据核字(98)第34387号

责任编辑 高煜玲

装帧设计 陶建胜

华夏出版社出版发行

(北京东直门外香河园北里4号 邮编:100028)

新华书店经销

北京市人民文学印刷厂印刷

850×1168毫米 1/32开本 7.5印张 170千字

1999年1月北京第1版 1999年1月北京第1次印刷

ISBN 7-5080-1142-4/B·096

定价:12.80元

(凡本版图书有印刷、装订错误可及时向我社发行部调换)

现代西方思想文库
总　　序

社会的发展，科学的昌明，思想的进步，永远需要某种有着丰富养料的环境。这种环境在所有有理智而又不乏灵气的人们心中，首先便是丰富的思想材料的累积。近代中国，自十九世纪中期以降，许多学者为此倾力于西方典籍的传译，成绩斐然，功不可没。然而随着时代的发展，西方学者研究现代社会诸多问题的新作迭出，这些新作对于当今中国广大读者，显然具有重大的启示和借鉴意义。因此，翻译出版现代西方思想名著，尚有许多工作可做。

如同读者所知，现代西方思想不仅源流学派异彩纷呈，而且显示出深层转变而日益走向综合发展的趋势；同时，这一令人捉摸难定的趋势，又隐约显示出深远的历史渊源、文化背景以及学理的传承相继。“现代西方思想文库”的创设，恰好立意在接续先贤传译西方思想经典的伟业，为我们的思想界、学术界理解和借鉴现代西方思想的精华，提供基本的养料或食粮，以期看到我们思想界、学术界在荆棘与鲜花并见的求索的道路上

更进一步。

“现代西方思想文库”选译的著作，在力求反映现代西方思想学术的独创性与思维深邃性的同时，尤其注重思想的全面性及其内涵的启迪价值。现代西方的思想佳作，无论是哲学社会科学还是广义人文科学，无论是既已成为主流学派的名家大作，还是依然在支流思潮中涌动强劲的新秀新作，无论是以思想观念的独创性而特立独行于人类思想史的“义理之学”，还是将研究方法的更新变换纳入漫漫思想长河的“考据之学”，凡此种种无不在搜罗之列。我们的译介，尤其倡导严谨求实的学风，以研究探索性翻译为译事所追求的目标；“勿以译为讹为托言”，应当成为我们以及我们的译者们的座右铭。

“现代西方思想文库”既是一项恢宏繁复的工作，也是一份至为艰巨且任重道远的事业。在这项工作进行的过程中，在此项事业发展的旅途上，我们首先应当由衷地感谢那些关注这一文库的读者们。同样，我们也要感谢那些为我们提供了养料或食粮的思想家们以及把这些材料传译过来的人们。最后，我们还要感谢那些在我们的期盼中将会扶助并参与到此项事业中的人们。

谨此为序。

“现代西方思想文库”编辑委员会

一九九八年十二月

图腾与禁忌的分析

杨韶刚

自从奥地利著名精神病医生和心理学家西格蒙德·弗洛伊德首创精神分析以来，八十多年过去了。他的精神分析学说几乎风靡全球，在世界各国都引起了强烈的反响。他在理论上独树一帜，在神经病与精神病治疗上别具一格。他的学说涉及到社会、文化、心理、医学、宗教以及生活等许多领域。世界许多国家都曾纷纷介绍和评价弗洛伊德学说，各界人士亦对他各抒己见，褒贬不一。有的给予高度赞誉，称之为新时代的哥白尼、达尔文。而有的则对他进行猛烈地抨击，斥之为不入人流的色欲狂，毫无学术价值。

近年来，随着我国政治、经济体制改革和对外开放政策的实施，随着"文化热"在我国学术界的兴

起，弗洛伊德学说受到我国学术界的普遍重视。甚至可以说掀起了一股小小的“弗洛伊德热”。究竟如何看待这股热潮和公正地对待弗洛伊德学说，实为我国理论界的一项十分紧迫的任务。

出于这个目的，翻译出版弗洛伊德的著作对我们进一步了解他的思想和学说是颇有裨益的。为此，译者从《西方世界名著》的《弗洛伊德著作选》中节选了五篇著作，又从《弗洛伊德标准版全集》中选译了《一个幻觉的未来》。本译著和迄今已见诸读者的其他弗氏译著相得益彰，可以使读者较全面地看到弗洛伊德思想的各个方面。《一个幻觉的未来》和《文明及不满》系统地阐述了弗洛伊德后期对社会、文化和宗教的态度，反映了弗洛伊德人类文化的探索精神。他用精神分析的观点对社会、文化和宗教问题进行了细致入微的分析，读者不难从中发现他对社会文化问题的真实态度。《论无意识》是较早论述无意识理论的一本著作，可以说无意识理论是弗洛伊德学说的最大贡献。他从神经病研究中发现了无意识在人的心理活动中的重要作用，为更全面了解人的心理现象的实质提供了另一个研究侧面。《自我和本我》是弗洛伊德后期比较重要的一本著作，他在书中对本我、自我和超我的人格三结构做了惟妙惟肖的分析解释，提供了人格结构研究的新途径。另外两篇是弗洛伊德对具体案例的分析和精神分析前景的预测，读者可以从中洞见弗洛伊德的分析方法及其对精神分析理论的态度。

弗洛伊德生于一八五六年五月六日，卒于一九三九年九月二十三日，在他八十三年的坎坷一生中，他的思想大致经历了四个发展阶段：

（一）思想准备阶段（一八九五年以前）。在这段时间里弗洛伊德主要学习医学，从事神经医学和解剖学的研究。由于受他的导师布吕克教授的影响，他的思想也带有强烈的机械唯物论和物理主义的影响。

在最初的研究工作中，弗洛伊德曾和布洛伊尔合作，他对布洛伊尔的催眠疗法很感兴趣，后来他又赴法国跟随法国神经学家沙科进行这项研究。法国医学界崇尚的心理疗法对弗洛伊德决心用心理学的观点来研究歇斯底里症产生了“革命性”的影响。一八九五年他和布洛伊尔合作出版了《歇斯底里研究》一书，这是他开始迈向精神分析的第一步。

(二)思想形成和学说的建立(一八九五年至一九〇五年)。由于他对歇斯底里研究十分强调性欲的作用，导致了他和布洛伊尔分道扬镳。此后他用独创的自由联想法取代了催眠疗法，这不仅在神经病治疗上收到了良好效果，而且对以后的文学创作，对意识流文学流派的形成都产生了不可低估的影响。他在临床实践中发现，通过对神经病人的梦进行分析，能在一定程度上揭示病人患病的原因，他于是转向了梦的分析，并于一九〇〇年写成《梦的解析》一书，这是他通过研究自己的梦，通过自我的分析得出的研究成果。但此书在刚出版之际，却几乎无人问津。一九〇二年起，一些年轻的医生开始聚集在弗洛伊德周围，愿意跟随他学习和实践精神分析。一九〇四年，他发表了《日常生活的心理病理学》一九〇五年又发表了《性学三论》，提出了关于儿童性欲的观点。这两本书的出版，顿时引起了轩然大波。指责和攻击纷纭而至，弗洛伊德简直成了邪恶的罪人。但与此同时，他的观点和方法也深深地吸引了一批年轻的学者，精神分析学说的帷幕慢慢拉开了。此时弗洛伊德已经比较牢固地形成了关于梦、性欲在精神分析中的作用的思想，产生了关于无意识、自我、本我和超我的思想萌芽，并开始在社会文化问题上初试锋芒。

(三)精神分析学派的形成与解体(一九〇五年至一九一三年)。随着精神分析研究的愈益深入，弗洛伊德的影响也愈益深厚，许多年轻有为的医生、学者开始和弗洛伊德建立联系，其中较为著名的有荣格、阿德勒、琼

斯、布里尔、费伦茨等人。到一九〇八年弗洛伊德的同事已遍及欧洲。建立组织的时机日渐成熟。一九〇八年四月第一届国际精神分析大会在奥地利的萨尔茨堡召开。一九一〇年国际精神分析协会成立，荣格当选为第一任主席，这次大会标志着精神分析学派的正式诞生。但是，时隔不久，由于领导权问题，特别是由于观点的分歧，导致了弗洛伊德和他最亲近的几个成员的关系破裂。一九一一年阿德勒宣布退出精神分析协会；一九一三年弗洛伊德曾寄予厚望的荣格也和他分道扬镳了。自此，精神分析学派分裂为三个主要分支：弗洛伊德的正统精神分析、阿德勒的个体心理学和荣格的分析心理学。精神分析学派的解体，标志着精神分析运动的内部矛盾开始表面化，也暴露了其严重不足的缺陷。虽然以此来评论他们孰是孰非确非易事。但这毕竟说明精神分析理论还有待于更深入的探讨。

（四）精神分析理论的进一步发展与成熟（一九一三年至一九三九年）。学派解体之后，弗洛伊德仍孜孜不倦地致力于精神分析研究。但此时他的思想已相当成熟了。他不但提出了系统的无意识理论，而且开始注重人格结构的研究，并将眼光从一个个具体的问题转向他一直十分感兴趣的社会、文化、道德和宗教方面的研究，出版了大量的著作和小册子。第一次世界大战前后，他着重研究无意识问题，二十年代开始，他注重研究更一般的问题，特别注重研究"压抑"问题。一九二〇年发表的《超越快乐原则》和一九二三年的《自我与本我》，标志着弗洛伊德的自我心理学有了重大进展。

早在一九一三年，弗洛伊德为了研究宗教和道德的起源，曾试图在《图腾与禁忌》中阐述精神分析的理论。到了他的晚年，他更加重视文化和宗教问题。一九二七年他发表了《一个幻觉的未来》，一九三〇年发表《文明及不满》，一九三九年他在病危之际又写出了《摩西与一神教》。这表明，弗洛伊德的注意力在晚年已转向了社会问题，他在晚

年是以哲学家的态度去试图发现带有普遍性的人生意义。但是，由于弗洛伊德身为犹太人，而且一生经历了两次世界大战的恐怖，晚年又遭受了十几年的癌症折磨。坎坷的经历、身心的创伤、世界战争的危险，以及社会的不公都使他的社会文化观带上了强烈的悲观色彩，使他对社会采取了猛烈的抨击态度。弗洛伊德观察到资本主义文明中个人与社会的对立，并将这种对立看作是文明发展的一部分。他因而得出了“人类难以获得幸福”的结论，这是因为痛苦的力量甚至大于幸福的力量。他认为痛苦有三个根源：自然的强大力量，我们身体的衰老倾向，我们在调节家庭、社会和国家的关系时方法的不适当。他尤其重视第三个根源，并对改善这种关系表示极大的怀疑。他在临床实践中发现，许多精神病人为了躲避痛苦，往往采取逃入神经症的方式，企图以此来逃避现实，这使他认识到，现实是人类“一切痛苦的根源”。

弗洛伊德对资本主义文明的抨击是一个大胆的尝试，他揭示了当时资本主义时代的道德观念仍然压抑着人们的正常欲望，他呼吁人们大胆地追求爱欲和幸福，应该说这种反抗精神是值得称道的。但是，弗洛伊德并没有从根本上揭示资本主义制度的罪恶根源，而是从人的基本欲望(特别是性欲)来论述道德产生的根源。虽然我们并不否认这些欲望对人类生活的重要作用，但失之偏颇就会走向谬误。我们只有坚持用马克思主义的辩证唯物主义和历史唯物主义的观点，通过对弗洛伊德的著作及其学术思想的研究，才能更深刻地理解弗洛伊德学说的实质，才能更好地了解西方文化，同时也才能对弗洛伊德这位名噪天下，颇有争议的人物做出公正的分析和评价。

目　录

文明及其不满

一

人们都有这样的印象，即一个人往往根据错误的标准做出判断，认为每一个人都在为自己寻求权力、成功和财富，并对已经获得这些东西的人表示羡慕，但却忽略了生活中真正宝贵的东西。而且，在做这种一般的判断时，人们会面临一种危险——忘记多姿多彩的人性及其心理生活。有这么一种人，虽然他们的伟大在于他们有和大众的目的及理想完全不相干的品质和成就，但他们的同时代人却对他们表示了抑制不住的崇拜。人们很可能会这样假设，赏识这些伟人的毕竟只是少数，而大多数人则对他们漠然置之。但是，人们的看法及其行为的不一致竟然如此广泛，他们的欲望又是如此多种多样，致使事情不可能那么简单。

这些特殊的人当中有一个人在他给我的信中自称是我的朋友。

我曾送给他一本小册子，这本书把宗教看作是一种幻觉。他回信说，他完全赞同我的宗教观点，但是，他感到遗憾的是，我没有恰当地意识到宗教情感的最后根源。它存在于一种独特的情感之中，而这种情感从未离开过他，他发现其他许多人也有这种情感，于是他就设想成千上万的人也都有过这种情感。这是一种他愿意称之为永恒感的情感，一种无限的、不受约束的、"大海般的"情感。他说，这是一种纯主观的经验，不是一种信仰；它并不含有个人不死的信念，但它是宗教精神的起源，它被各种教会和宗教系统掌握着，并由它们引向一定的渠道，无疑地也在它们中消耗殆尽。尽管一个人反对一切信仰和一切幻觉，他却能在这种大海般的情感基础上自称是宗教信徒。

这位我非常尊敬的朋友，曾在一首诗里描述过这种幻觉的魅力，他所表述的这些观点使我处于一种困难的境地。我在自己身上并未发现这种大海般的情感。要科学地处理情感决非易事。一个人可能是想描述它们的生理标志。这是不可能的——恐怕这种大海般的情感也会使这种分类落空——除了变成一种最容易和这种情感联系起来的心理作用的内容之外，什么也留不下。假如我对我的朋友理解得不错的话，他所说的这些话和一个早期的、不落俗套的作家对他的书中那位想自杀的主人公表示的安慰是一样的意思："我不能抛弃这个世界。"所以它是一种牢不可破的联系的情感，一种不可分离地属于整个外部世界的情感。对我个人来说，我可能会说，这简直可以说就是一种智力判断。确实，不是没有任何相伴随的情调，而是有一种也能代表其他同样深远思考的情调。我无法使我自己相信这种情感的原始性质。但是，我不能由于这个原因而否认它确实曾在别人身上出现过。一个人只能知道这种情感是否已得到正确地解释，它是否有资格被认为是整个宗教需要的根源和起源。

我无法说明怎样才能有效地解决这个问题。一个人应该根据一

种从一开始就服务于这个目的的直接情感来接受他和周围世界联系的暗示，这个观点听起来是如此奇怪，而且和我们的心理学结构如此不一致，因而我们试图对这种情感做一种心理分析，即对它做发生学的解释，这是很有道理的。由此而得出以下的思想路线。一般地说，没有什么东西能比我们的自我情感，比我们自己的自我更明白的了。在我们看来，它似乎是一种独立统一的东西，似乎是有鲜明轮廓而和其余的一切都分隔开的。但精神分析的研究第一次发现，这不过是一个骗人的现象，相反，自我没有任何明显分界地向内伸展进入一种无意识的心理实体，那是我们称之为本我的，而自我只是本我的一个外表，关于自我和本我的关系，精神分析还有好多话要对我们说。但是，不管怎么说，自我似乎是要使自己和外部世界保持清楚而鲜明的轮廓和边界。只有在一种心理状态中它才无法做到这一点——确实，这是一种非比寻常的状态，但不是一种可以被判断为病理学的状态。恋爱状态的最高阶段好像是要消除自我和对象之间的界限。而全然不顾他的感觉上的证明，这个爱恋中的男人声称，他和他的爱人是一个人，并准备照此行事，好像这是一个事实。一件可以被某种生理功能暂时消除的事情当然也一定容易受病理过程的干扰。从病理学上我们已经知道，在大量的病态中，自我和外部世界之间的界限变得很不确定，或者说，它们实际上被不正确地理解了，在这些情况下，一个人自己身体的一部分，甚至他自己的心理的组成部分，如知觉、思维和情感等在他看来是不相容的，不是属于他自己的；而在其他情况下，一个人则把显然起源于他自身，并且应该被他承认的东西又归为外部世界。因此，自我对它自身的认识容易受到干扰，它和外部世界之间的界限不是不可变动的。

进一步的思考表明，成年人对他自己的自我的感觉不可能从一开始就是一样的。它一定经历过某种发展，这种发展自然是无法证明

的，但容许对感觉进行重建，这在相当程度上是可能的。[①] 当乳儿受到刺激的时候，他还不能分辨这些刺激来自他的自我还是来自外部世界。他的多种多样的迫切需要使他逐渐学会了分辨，给他留下的最强烈的印象一定是，以后他将看作是他自己的身体器官的许多兴奋源可以随时向他提供感觉，而其他一些兴奋源对他来说则变得暂时力不能及了——而其中他最需要的是他的母亲的乳汁——只有在他哭求帮助时才会再次出现。因此，对于自我来说，一个**对象**的第一次出现是作为某种外界存在的东西，只有某种特殊的活动才能导致它的出现。假如对自我的成长和形成做进一步的刺激，它就不仅是一堆感觉了，就是说，自我认识到，一个**外在的世界**是被那些频繁出现的、不可避免的和多种多样的痛苦及不愉快的感觉提供的，仍然行使自由支配权的快乐原则命令自我取消或避免这些感觉。这种倾向的产生是要使一切能产生痛苦的东西和自我分离，把痛苦驱逐出去，从而产生一种纯粹的快乐自我，这样就和使人恐惧的外界——非自我形成了对照。这种原始的快乐自我的局限性无法逃脱通过经验所做的再调整。个人想保留的许多东西，由于是快乐的给予，因此不是自我的一部分，而是一个对象的一部分；他希望抛弃的许多东西，由于使他痛苦，却证明和产生于内部根源的自我不能分开。他学会了一种方法，通过小心地使用感觉器官和适当的肌肉运动，他就能分辨内部和外界了——即属于自我的部分和起源于外部世界的东西——因此，他向现实原则的引入迈出了第一步，而现实原则将控制他的进一步发展。他学会的这种分辨能力当然服务于一个实际的目的，这个目的能使他保护自己免遭他

---

① 参见：在这个论题方面的著作是卷帙浩繁的，从费伦茨（Ferenczi）算起（《现实感的发展阶段》，一九一三年）到费德恩（Federn）的贡献（一九二六年，一九二七年及以后）。

所感觉到的或威胁着他的痛苦感觉的侵袭。对某些来自内部的痛苦的刺激，自我只好采用抵御外部痛苦的那种同样的防御手段，这是重要的病理失调的出发点。

自我以这种方式把自己和外界分开，更确切地说，自我最初曾包括一切，后来则把自己和外界分开了。我们现在所意识到的自我情感只是一个更广泛情感的退化器官——一种包括宇宙的情感，和表示自我与外界有不可分割联系的情感。如果我们可以假设，这种原始的自我情感已经在一定程度上保存在许多人的心中，那么，这种情感就会像一种对应物和那个较狭窄的、具有更明确轮廓的成熟的自我情感同时存在，确切地说，它的观念的内容就是无限扩展的、和宇宙一致的概念——和我的朋友所描述的那种大海般的情感是同样的情感。但是，难道我们有权假设，最初的情感类型和以后从中发展起来的那种情感同时存在吗？

毫无疑问，我们有这个权力：在这种现象中，不论是在心理学领域还是在其他领域里，都没有什么不同寻常的东西。就动物而言，我们的观点是，最高度发达的动物产生于最低等的动物。但是，我们还发现了今天仍然存在的一切简单的生命形式。大蜥蜴类已经灭绝，并且为哺乳动物的发展开辟了道路，但蜥蜴动物的一个典型代表——鳄鱼却仍然生存在我们中间。这种类比可能太遥远了，而且已被这个事实所消弱，即现存的低等物种一般说来并不是今天更高度发达的物种的真正祖先。中介的物种大部分已经灭绝，我们只能通过重建才能了解它们。另一方面，在心理领域中，原始的类型和由此发展而来的变种一起如此普通地保留着，以致于我们没有必要再举例来证明它。此事的发生，通常是某个分支发展的结果。某一部分态度和冲动幸存下来，没发生什么变化，而另一部分则得到了进一步发展。

这就使我们非常接近了在心理上保留记忆这个更一般的问题，这

个问题我们迄今还没有探讨过，但这又是个如此有趣和重要的问题，以致于我们可以利用这个机会对此稍加注意，即使它的联系不是直接的。自从我们认识到这个假设的错误，日常的遗忘表示记忆痕迹的破坏或消灭，我们就一直倾向于这个相反的观点，任何东西一旦在心理上形成就不会消失，一切都以或此或彼的形式存在着，并且能在一定条件下又表现出来，例如，当回缩退行到足够远的时候，人们可能试图通过和其他领域的比较，给自己描画出这个假设表示什么意思。让我们选择不朽城的历史为例。[①] 历史学家告诉我们，罗马最古老的城邦是罗马方城，巴拉顿丘上的一个保护殖民地，接着，在七个月之后，各个山丘上的殖民地都联合起来了；随后这个城就和塞尔维来城墙接壤了；以后在经历了共和国时期和凯撒早期的一切变化之后，还是这座城，奥列里安大帝却用他的城墙把它围住了。我们不再进一步追寻这座城市所经历的变化，但是，我们会问，一个去罗马访问的人如果具备了最全面的历史知识和地形学知识的话，他今天还能发现罗马城历史上这些早期阶段的什么痕迹呢？除了几个裂口之外，他还会发现奥列里安城墙几乎没有什么变化。他还能发现被发掘和显露出来的某些地段的塞尔维亚防御土墙。假如他知道得足够多的话——甚至比当今的考古学家知道得还多——他或许还能在该城的结构上查出全城城墙的走向和原始罗马方城的大致轮廓。在这些曾被占领的建筑物中和这个古代平面图上他将一无所获，或者只能找到模模糊糊的一部分，因为它们已不复存在。用关于共和国时期罗马的最全面的情报，他所能获得的充其量不过是表示出那个时期的神殿和公共建筑坐落在哪里。这些地方现在是一片废墟，但是，这些废墟并不是早期建筑

① 根据《剑桥古代史》第七卷（一九二八年）中《罗马的建立》，作者是休·拉斯特（Hugh Last）。"不朽城"是罗马的名称。

物的那些废墟，而是在后来经过大火和破坏之后其重建物的废墟。几乎没有必要提到，人们发现所有这些古罗马的遗迹竟然编织成一个自文艺复兴以来的几个世纪里出现的大都市的结构。肯定还有许多古代的东西被埋葬在地下或者城市的现代化建筑之下。这就是我们据以发现留存在像罗马这样的历史城里的古迹的方法。

现在，让我们做一个幻想的假设，罗马不是一个人类居住的地方，而是一个有着同样悠久、多变历史的心理实体；就是说，在这个实体中曾经建立起来的东西没有一个消失掉，一切早期的发展阶段都和最近的发展阶段一起保存下来了。这就是说，凯撒的宫殿仍然坐落在罗马的巴拉顿丘上，塞普提米乌斯·塞维鲁的七层古堡仍然像过去一样耸立着；美丽的雕像仍然矗立在圣·安其罗城堡的柱廊上，好像它们就要被哥特人包围了等等。但是还有，假如没有这种变迁，在帕拉佐·卡发莱利站立的地方，也会有朱庇特·凯庇托利那斯的神殿，不但会有它的最新样式，而且就像凯撒时代的罗马人所见到的那样，会有它的最古老的样式，它那时仍然出自伊特拉斯钦人的设计，镶有赤褐色的衬托装饰。在现在比赛运动场(Coliseum)耸立的地方，我们同样能欣赏到尼罗的金房子；在万神殿的广场上我们不仅会发现哈德良遗传给我们的今天的万神殿，而且在同一个地方也有阿格里帕最初的大建筑物，的确，同一块土地上还会承受着圣玛丽亚和密涅瓦的教堂，和在上面建造的古老神殿。观察者为了能看到某一个建筑物，就只需转移他的目光注视点，或者改变他的位置即可。

显然无法再进一步编造这个幻想了；它会导致不可思议，甚至陷入荒谬。假如我们以空间的术语重现历史的序列，只有用空间并列法才能做到；同一空间不能容纳两个内容。我们的企图就像一个毫无根据的游戏；只有一个理由是正当的；它向我们表明，我们根据视觉表象处理它们，距离掌握心理生命的特质还有多远。

但是，有一种反对意见必须引起我们的注意。这种意见对我们选择把一个城市过去的历史比作心理的过去表示特别怀疑。即使对心理生命来说，我们关于过去的一切都被保留着的假设，只有在心理器官保持原样，它的结构没有受到创伤或被炎症所损伤的情况下才适用。可与这些致病的力量相比的破坏性影响在任何城市的历史上都绝非少见，即使它所受到的挫折比罗马少，甚至即使像伦敦这样从未被敌人掠夺过的城市也是这样。拆毁旧建筑和在老地方建成新的建筑物就发生在那些一直最和平的城市里；因此，我从一开始就把一座城市和一个心理有机体相比较是不合适的。

我们接受这个反对意见，我们将放弃寻求某种惊人的对比作用，而转向一个毕竟更接近的比较对象，这就是动物或人类的身体。但是，在这里我们又发现了同样的问题。早期的发展阶段已经荡然无存，它们已经同化到为之提供材料的后来特征里去了。胚胎无法在成人身上得到证明；童年期的胸腺在青春期之后就被结缔组织取代了，但它本身已不复存在，确实，我能在一个成年人的髓骨里找出童年期骨结构的轮廓，但是，这个骨结构本身也已不复存在，它变长、增厚，直到变成其最后的样子。事实上，一切早期阶段的残存物和其最后的形式一同存在只有在心理上才是可能的，我们不可能用视觉的术语来重现这种现象。

或许我们带着这个结论走得太远了。或许我们应该以这个主张为满足了，即过去心理上存在的东西能够幸存下来，不一定必然消失。而这些情况也总是可能的，就是说，甚至心理上许多古老的东西可能迄今已被消灭或被同化了——不论是正常的还是借助于例外的情况——用任何方式都不可能使它重新恢复或复活，它的生存总是和一定的适当条件联系着的。这倒是可能的，但我们对此却一无所知。我们只能肯定，过去的东西在心理上的延续存在与其说是例外，倒不如说

是规律。

因此，我们完全愿意承认，这种“大海般的”情感在许多人身上都有，我们倾向于把这种情感和自我情感中的一个早期阶段联系起来；于是又产生了这个问题：这种情感把什么要求看作是宗教需要的根源呢？

对我来说，这个要求似乎不是很有说服力的。当然，当某种情感本身表示一种强烈的需要时，它就只能是一种能量的根源。从儿童孱弱无助的情感里获得一种宗教的需要，和它所引起的对作一个父亲的渴望，在我看来是毋容置疑的，特别是因为这种情感不仅从童年时代就有，而且由于害怕命运的强大力量将要带来的后果而永远地保留着。我指的不是童年的任何需要都像寻求父亲的保护那样强烈。因此，这种“大海般的”情感所起的作用，我认为是寻求恢复不受限制的自恋，它不可能是第一重要的。宗教态度的获得可以像儿童的无助情感那样以清楚的轮廓回溯。可能在它背后还有某些东西，但是，就目前来说，它仍然笼罩在朦胧中。

我可以设想，这种“大海般的”情感以后能够和宗教联系起来。这种和宇宙一致的情感（宇宙是它的心理作用的内容）听起来很像是一种寻求宗教安慰的初次尝试，就像自我在避免外部世界的那些危险时所采取的另一种方式一样，我必须再次承认，我发现研究这些无形的量是很困难的。我的另一位朋友，他的永不满足的好奇心使他进行了最罕见的研究，而且获得了百科全书般的知识，他使我确信，瑜伽论者用他们的与世隔绝的实践，把注意力集中在身体的机能上，用特别的呼吸方法，就确实能在他们自己身上产生新的感觉和广泛的情感，他认为这是退行到原始的、深藏着的心理状态。可以说，在他们身上他发现了许多神秘主义的智士才具有的生理学基础。在这里还可以和心理生命的许多尚不清楚的变化取得联系，例如入定和出神。但是，

我要转而用席勒诗中一个采珠者的话呼喊："谁能在玫瑰色的霞光中呼吸，谁将获得极大的欢乐！"

二

在我的《一个幻觉的未来》一书中，我较多地关心普通人根据他的宗教所理解的东西，而不太关心宗教情感的那些最深刻的根源，该学说的系统和誓言一方面完整地令人妒忌地向人们解释这个世界的谜语；另一方面，使他相信一个对他十分关切的上帝正在注视着他，并且将因为他在这一生中犯下的任何缺点而要在将来的存在中向他接近。普通人除了用一个非常高贵的父亲的形式之外，无法用任何别的形式想象这个上帝，因为只有这样的神才能理解人类之子的需要，或被他们的祈祷者所感化，被他们忏悔的样子所抚慰。整个事情竟是这样显然地孩子气，和现实这样不协调，以致于要使一个对人类抱着友好态度的人相信绝大多数凡夫俗子决不可能超出这个生命观，那将是很痛苦的。更令人难堪的是，人们发现今天虽然还有这么多人，虽然他们肯定发现这个宗教是站不住脚的，但是，他们好像是用一连串可怜又可鄙的维护旧制度的活动，试图一点一点地保护这个宗教。人们总是愿意把自己也算入这些信仰者之列，以便来告诫那些试图用一种非人的、虚幻的、抽象的原则来代替上帝，并以此保存宗教上帝的哲学家们，他们说："你们不要白白地把基督的名字称作上帝！"过去的一些伟人也曾这样做过，但在我们看来这是没有道理的：我们知道他们为什么必须这样做。

现在我们将回到普通人及其宗教——回到应该享有这个名字的惟一的宗教。我们想起了一个伟大的、聪明的诗人的著名诗句，在这首诗里，他表达了他的关于宗教和艺术及科学的关系的主张，这些诗

句是：

懂得科学，懂得艺术的人
也一定会懂得宗教；
不懂科学，不懂艺术的人
就只能当个教徒！①

一方面，这些诗句把宗教和人类的两个最大的成就相比较；另一方面又声称在其生命价值方面，它们可以互相代表和替代。假如我们想把普通人的宗教也剥夺掉，我们显然将失去歌德权威的支持。我们将通过一条特殊的道路寻求和他表达的意思联系起来。像我们所发现的这种生活对我们来说太困难了；它承担着过多的痛苦，过多的失望和无法完成的任务。没有姑息疗法，我们就无能为力。正如西奥多·方坦(Theodor Fontane)所说，我们不能免除辅助结构。或许这样的方法有三种：兴趣的强有力的转移使我们对我们的痛苦漠不关心，替代的满足使痛苦减轻；酒精中毒使我们对痛苦感觉迟钝。这类事情是必不可少的。② 当伏尔泰结束他的《真挚》(Candide)一书时，他用了这个忠告，"人们应该耕耘他们的花园"，指的就是兴趣的转移；科学研究是同类事情的另一方面。替代的满足，例如艺术所提供的，是和现实相反的幻觉，但是，幸亏幻觉在心理生命中为自己保存的地位，由于这个原因，使之仍然在心理上获得了满足。酒精中毒对我们的身体产生影响，改变其化学过程。但是，要发现宗教在这些思想中所属的地位

① 这是歌德的诗：《讽喻诗》(*Zähmen Xenien* IX)。

② 威廉·布什(Wilhelm Busch)在《虔诚的海伦妮》(*Die fromme Helene*)一书中说的也是同一回事"心事重重的人也喝白兰地"。

并不那么简单。我们必须看得更远一点。

“人生的目的是什么?”这个问题已经问过不知多少遍了;却从来没有获得一个满意的答案;或许并不存在这样的答案。许多提问者补充说,假如人生真的没有目的,那么,生命就会对他失去一切价值,但是,这些威胁并没有改变什么。相反,人们好像有权不考虑这个问题,因为这个问题似乎是以人类种族的优越性来预测这种信念的,我们对这种优越性的另一种表达方式已经很熟悉了。谁也不会问动物的生命目的是什么,无非是使之用来为人类服务罢了。但是这也是不合适的,因为人类对许多动物除了进行描述、分类和研究之外还无能为力:有无数的物种甚至已下降到这个用途,还没等人类看到它们,这些物种就已经生存、死亡和消失了,因此,还是只有宗教能回答这个生命的目的问题。人们下这个结论决不会出错,即生命目的的观念是和宗教系统一起兴衰的。

因此,我们将转向这个不太雄心勃勃的问题:人类本身的行为作为其生命的目的和对象究竟揭示了什么,他们对生命有什么要求,并希望从中得到什么?对这个问题的回答是毫无疑问的:他们寻求幸福,他们想获得幸福和永远保持幸福。对这个问题的争论形成了两派,一派是积极的,一派是消极的,一方面在于消灭痛苦和不舒服,另一方面在于获得强烈的快乐。在其较狭窄的意义上幸福一词只和后者有关。这样,人类的活动就和这个双重的目标相一致,也向两个方向分支,这要看他们究竟是哪一个目的:是大部分实现,还是全部实现。

正如我们所发现的,正是快乐原则制定了生命目的的程序。这个原则从一开始就支配着心理结构的操作;关于它的功效是毫无疑问的,但是,它的程序和整个世界是矛盾的,既和宏观世界有矛盾又和微观世界有矛盾。使快乐原则简直无法付诸实施,事情的整个结构往往

与它背道而驰；人们可能会说，人应该是幸福的这个意图不包括在创造的计划中。所谓幸福，在它的最狭窄的意义上说，来自被抑制的需要得到满足——最经常发生的是暂时的满足——被抑制的需要已经达到了很高的强度，就其根本的实质来说只能是一种暂时的经验。当快乐原则所要求的任何条件放宽时，它就产生了一种只是稍微舒服的情感；我们就是这样构成的，以致于我们只能强烈地感受到对比，而对它们本身的状态则感受不太强烈。[①] 因此，我们的幸福可能从一开始就被我们的构成限制住了。要获得不幸则并不难。痛苦来自三个方面；来自我们自己的身体，它注定要衰老和死亡，甚至无法免除作为危险信号的焦虑和痛苦；来自外部世界，它能用最强大的和最无情的破坏力量对我们大发雷霆；最后，来自我们和其他人的关系。我们发现，具有这个最后起源的不幸或许比任何其他不幸更令人痛苦；虽然和来自其他根源的痛苦相比，这种不幸更是一种不可避免的命运，但是，我们仍然或多或少地要把它看作是一种恩赐的补偿。

如果在这些可能遭受痛苦的压力下，人类倾向于降低他们寻求幸福的标准，就像在外部环境的影响下，快乐原则本身变成了更可调节的现实原则那样；假如一个人只是逃避了不幸，或者度过了困境，就认为自己是幸福的话；假如一般地说避免痛苦的任务迫使获得快乐的任务退居幕后的话，那是不足为怪的。反映表明，尝试完成这项任务的方式有多种多样；所有这些方式已被各个在生活艺术上颇有见地的学派所推荐，并被人们付诸实施。一切欲望的肆意满足，作为生活中最诱人的指导原则就占据了突出地位，但是，它宁愿享乐而不愿谨慎从事，并且在短时放纵之后就对自身加以处罚。把避免痛苦作为主要动

① 歌德甚至警告我们，“没有什么东西能像一连串幸福的日子那样令人难以忍受。”这可能仍然是一种夸张。

机的其他方法，则根据它们所主要防备的那些痛苦的根源而加以区分。这些方法中有一些是极端的，有一些是适中的，有一些是单方面的，有一些是要立即处理几个方面的事情。自愿的孤独，与别人隔绝是防备那些产生于人类关系中的不幸的最现成的保护措施。我们知道，这意味着：沿着这条道路发现的幸福是和平的幸福。假如想单独地解决这个困难，人们就只好转向别处才能使自己避开这个可怕的外部世界。的确，还有另一个更好的方法：这就是和人类社会其余的人结合起来向大自然展开进攻、迫使自然服从人的意志并受科学指导的方法。因此，一个人是在和所有人合作着而为所有人的利益服务的。但是，防止痛苦的最有趣的方法是那些旨在影响机体本身的方法。经过最后的分析，我们认为，一切痛苦只不过是感觉而已；痛苦只有在我们感觉到它的时候才存在，而我们只有依靠我们机体的某些特点才能感觉到痛苦。

化学的方法是影响身体的这些方法中最原始的，但也是最有效的方法：这就是使人药物中毒的方法，我不认为任何人都能完全了解它的作用，但这是一个事实，就是说，当某些和我们的身体无关的物质出现在血液或组织中时，就会直接引起我们的快乐感，但也会因此而改变我们的知觉能力，使我们对不合意的感觉变得不敏感了。这两种作用不仅会同时发生，而且似乎紧密地相互联系着。但是，在我们身体的化学结构中一定有一些物质可以起同样的作用，因为我们至少知道有一种病态，即躁狂症，即使没有服用任何药物，也会发生和这种中毒状态类似的情况。除此之外，我们正常的心理生命会显示出各种变化，根据这些变化，快乐很容易被经验到，与此相伴随，对痛苦的敏感性也会减弱或增强。令人遗憾的是，心理过程的这种中毒情况迄今尚未得到科学的研究。各种使人中毒的物质在人类为幸福而奋斗和避免痛苦中所提供的服务，作为一种好处，其级别竟如此之高，致使个体

和种族都在他们的里比多能量节约方面给它们安排了一个确定的位置。它不仅是一种快乐的直接获得(人们往往把快乐归功于它),而且是一种对极其渴望获得的外部世界那种独立性的测量。人们知道,借助于此就能“解除他们的烦恼”,就能随时逃脱现实的压抑,而在痛苦情感无法进入他们自己的内心世界里找到一个避难所。我们意识到,正是这种属性构成了有毒物质的危险和有害。他们抱怨说,在有些情况下,本来能被用来改善人类命运的有价值的能量却被无用地浪费了。

但是,我们的心理结构的复杂构造容许有一系列其他各种影响。本能的满足就是幸福,但是,当外部世界让我们挨饿,不让我们的需要得到满足时,它们就成为极大痛苦的原因。所以人们产生了这个希望,即通过影响这些冲动,可以使人们逃避几分痛苦。这种类型的防备痛苦不再和感觉的结构有关;而是寻求控制我们的需要本身的那些内部根源。它的一种极端的形式在于消除本能,就像东方的先哲们所教导的和瑜伽论者所实践的那样。确实,当这种防备痛苦获得成功的时候,它也包含着放弃其他一切活动(包括牺牲生命),并且通过另一条道路再次说明,它所带来的惟一的幸福是和平的幸福。当目的不太极端,且只寻求控制本能时,它采取的也是同样的方式。若果真如此,那么,承认现实原则的高级心理系统就会占上风。在这种情况下,满足的目的决没有被放弃,对痛苦的一定程度的防备会得到保证,当本能得到控制的时候,缺乏满足所引起的痛苦比它们不受约束时少。另一方面则随之给可以获得的欢乐在一定程度上带来了不可否认的减少。由沉溺于一种狂热的、无所顾忌的渴望所产生的幸福情感比得到控制的欲望的满足要无与伦比地更为强烈。不可抗拒的性反常冲动,或许还有被禁止的东西的魅力可能以这种方式得到简单的解释。

防止痛苦的另一种方法是通过使用我们的心理装置所容许的里

比多移置，用这种方法使它极大地增加了灵活性。因此，它的任务是，使本能的目的改变方向，使它们不受外界阻挠。本能的升华作用对完成任务助了一臂之力。当一个人知道了如何才能充分提高他从心理的和智力的工作中获得快乐的能力时，他的成功就是最大的。因此，命运对他几乎无能为力。这种满足，例如艺术家在创作中的欢乐，在体现他的幻想时的欢乐，科学家在解决问题和发现真理时的欢乐，都有一种特殊的性质，我们当然会有一天能够对这种满足做出心理玄学的解释，到那时我们才能隐喻地说，在我们看来这种满足似乎是**更高级，更美好的**，但是，和使非常原始的本能感到满足的强度相比，它的强度是适中、分散的；它并非用强力压服我们，然而，这种方法的弱点是它不能广泛适用；只能适用于少数情况。它能预测在很大程度上不经常发现的那些特殊的天赋和素质。而且即使对这些少数情况来说，这种方法也不能保证完全防止受苦，它没有刀枪不入的盔甲使它抵御命运之箭。当一个人自己的身体成为一种使他受苦的根源时，这种方法通常说来也就失效了。〔当一个人身上并没有特别的倾向强制规定其生活兴趣的方向时，一切为了生计所能做的日常工作可以起伏尔泰所提倡的在我们的生活中所能起的作用，要在有限的短期观察之内精确地探讨为里比多组织而工作的意义是不可能的。强调工作的重要性比使个体更紧密地同现实联系起来的任何其他生活技巧都具有更大的作用；他在工作中至少是和现实的一部分，即和人类社会紧密联系的。工作的有价值可以说是因为工作和与工作相联系的人类关系所提供的机会大量地排放了里比多的部分冲动(自恋的、攻击性的、甚至爱欲的冲动)，正如因为工作对生存来说是必不可少的，和在社会上存在是合理的一样。当维持生计的日常工作可以经过自由选择的时候，就是说，当人们通过升华作用可以利用存在的倾向和保存其力量的本能冲动，或者因为结构上的原因而有比平常更强烈的本能冲动的

时候，工作就提供了特别的满足。然而，作为一条通往幸福的道路，人类对工作的评价并不算太高，人们并不像追求其他满足的机会那样追求工作。大多数人只有迫于需要时才去工作，人类对工作的这种自然的反感就产生了最困难的社会问题。]

这种行为相当明显地揭示了它的目的——通过在心理的内在事物中寻求幸福而使自己独立于外部世界；在另一种方法里，同样的特征甚至就更为明显了。和现实的联系仍然是松弛的；满足是通过幻觉获得的，这种幻觉是说，幻觉和现实的不一致并不能干扰幻觉给人们带来的快乐，而这些幻觉则是从幻想的生活中获得的，当现实感发展起来的时候，这种幻想就明显地免除了现实—测验的要求，并且和非常难以实现的满足愿望的那种目的分道扬镳。在这些幻想般的快乐的顶端是对艺术作品的享受，由于艺术家的作用，艺术作品向那些自己并不会创作的人开放了。那些对艺术影响敏感的人不知道怎样才能把艺术作为一种幸福的根源和生活中的安慰而对艺术做出足够高的评价。但是，艺术只是作为一种温和的麻醉剂来影响我们的，它能提供给我们的至多是暂时地避免生活的艰难；艺术的影响尚未强大到足以使我们忘记真正的苦难。

另一种方法施行起来更有力和更加彻底：这种方法把现实看作是一切痛苦的根源，看作是一个生命所无法忍受的惟一的敌人，因此，假如一个人想以任何方式获得幸福的话，他就必须隔断同现实的一切联系。就像隐士一样对这个世界不予理睬，因此，他和现实世界是毫无关系的。但是，一个人所能做的远非止此；他可以努力再创造一个世界，努力建起另一个世界而代之，排除那些最令人不能忍受的特征，而代之以和一个人自己的愿望相一致的其他特征。在绝望和对抗中从这条路上出发的人一般说来将不会走得太远；现实对他的影响太强烈了。他变成了一个疯子，在通常情况下没有人帮助他维持他的妄想。

但是，据说我们每个人的行为往往在某些方面像妄想狂的行为，用愿望满足来代替他所无法忍受的世界的某一方面，把这种妄想贯彻到现实中去。当一大群人一起做这种尝试，并试图通过妄想转变现实来获得对幸福的保证和免受痛苦时，这种妄想就获得了特殊的意义。必须把人类的宗教也归类为这种群众妄想。毫无必要说，有某种妄想的人没有一个会认识到这一点。

我并不认为我已经列举了人类努力用以获得幸福和控制痛苦的一切方法，我也知道，材料可能已经做了不同的安排。这些方法中有一种我还根本没有提到——不是因为我忘了提，而是因为它将在另一方面使我们感兴趣。我们怎么可能忘记从事生命艺术的一切方法中的这种方法呢！它以其非凡的具有结合特点的能力而引人注目。没有必要说，它也努力想不受命运支配——就像我们最好地称呼它的那样——这个方法就用这个对象来寻求内心的满足，用这种能力来移置我们以前提到过的里比多，但是，它并没有脱离外部世界，相反，它紧紧地抓住了它的对象，并且从一种与对象的情感关系中获得了幸福。它也不满足于痛苦的避免——也就是避免由于厌倦而放弃那个目标，而是漫不经心地放过了对痛苦的避免，并且为积极满足幸福而进行那种根深蒂固的、热情的奋斗。或许这种方法确实比任何其他方法都更接近于这个目标。当然，我说的是那种使爱成为万事之中心、并且从爱和被爱中期待一切幸福的生活方式。这种态度对我们每个人来说都是相当熟悉的；爱得以表现自己的形式之一，性爱，使我们最强烈地经验到一种压倒一切的快感，为我们追求幸福提供了一个原型。还有什么能比我们应该坚持沿着这条我们借以首次遇到它的道路来寻求幸福更自然的呢？这种生活方式的弱点是显而易见的；假如不是由于这个原因，没有一个人会放弃这条通往幸福的道路，而去赞同其他任何方法。我们决不会像在恋爱时那样对痛苦毫无防备，也决不会像我

们在失恋的时候那样悲惨和愁苦。但是，这个把幸福建立在爱情基础之上的生活方式的故事还没有讲完；关于它还有好多话要说。

我们可以在这里继续考虑这种有趣的情况，在美被我们的感觉和我们的判断所发现的一切地方，例如人类形态和姿势的美，自然客体的美，风景的美，艺术创造、甚至科学创造的美，在这些情况下生活中的幸福首先是在美的享受中寻求的。作为生活的一个目的，这种对待美的态度对受苦的威胁毫无防备，但是却能做出大量补偿。对美的享受产生一种特殊的、轻微"中毒"的感觉。但并没有把它明显地用在美当中，它在文化目的中的重要性是不明显的，然而，文明没有它却不行。美的科学是研究事物所以被看作美的条件；它不能对美的实质和起源做出解释，像往常一样，它的缺乏成效总是隐藏在一大串响亮的、没有意义的词藻里。不幸的是，精神分析对于美比对于大多数的东西说得更少。它从性感觉领域里获得的东西似乎都是很肯定的，对美的爱是一种带有被禁止目的的感情。**美和吸引力**首先是性对象的属性。值得注意的是，生殖器本身，虽然看到它总是令人兴奋的，但是，决不会被认为是美的；另一方面，美的性质似乎依附于某些第二性征。

尽管这些考虑还有不完善之处，我仍将冒险在这个讨论的结论里讲几句话。快乐原则促使我们朝向的这个目标——获得幸福的目标——是不可能达到的；我们不可以，不，我们决不能放弃用某种方式更接近达到该目标的努力。可以采取各种不同的实现这个目标的方式：有一些方式寻求该目标的积极的方面，即获得快乐；另一些则寻求消极的方面，即避免痛苦。这些道路中没有一条能使我们获得我们所渴望的一切。在我们已经发现幸福可以获得的有限意义上，幸福是每一个人如何利用里比多的经济学问题。在这方面我们没有适合于一切的特别的诀窍；每个人必须为自己找到他可以借以获得幸福的特殊方法。各种不同的因素将会在影响他的选择上发挥作用。这依赖于他

可能在外部世界中获得多少真正的满足，依赖于他所发现的必须使自己有多少独立性；最后，他也把根据自己的愿望来改变外部世界的能力放在这种信念上。即使在这个阶段，个体的心理结构也将起决定性的作用，除了任何外部的考虑之外。性爱占主导地位的人将首先选择他和别人的情感关系。过于自信的自恋类型的人往往在他自己灵魂的内部作品中寻求基本的满足；崇尚行动的人决不会放弃他能够尝试其能力的外部世界。对自恋类型的兴趣将由他们特殊的天赋和他们可能具有的本能升华作用的程度来决定。当任何选择达到极端时，它就会处罚自己，在这里把个体暴露给危险，伴随着任何一种排它的生活兴趣，这种生活兴趣总是证明不适当。就像一个细心的生意人避免在单方面调查他的全部资本一样，因此智慧也可能会同样告诫我们，不要只从一个方面期待获得我们所有的幸福。成功从来不是确定的，它依赖于许多因素的合作，或许依赖的只不过是这种心理构造的能力，使自己能适应外部世界，然后利用这种能力来获得快乐。任何一位本能构造天生就特别不合适的人，他的里比多成分没有经历过为在以后的生活中获得成功所必须的这种转变和矫正的人，将发现难以从外部环境中获得幸福，特别是当他面临着更困难的任务时，解决生命问题的最后一种可能性就留给了这样的人，至少向他们提供了替代的满足，它采取了逃入神经病的形式，当人们还很年幼的时候就采用了这种形式。那些在晚年获得幸福的努力已化为泡影的人仍然在慢性中毒的快乐中找到了安慰，否则，他们就会使那个绝望的企图起来造反——这样他们就得了精神病。

宗教通过强烈要求每个人都要有同样的获得幸福和免遭痛苦的方式而对这些选择和适应的方法加以限制。它的方法在于贬低生活的价值，传播一种观点，真实世界被歪曲得就像一种妄想，这两种方法对智慧都有初步的威胁性影响。以这样一种代价——通过迫使人们

患有心理幼稚病和产生一种群众妄想——宗教就成功地挽救了许多人免得个人神经症。但是，还有一点，正如我们已经说过的那样，有许多条道路，人类可以达到的幸福都可以借此来达到，但却没有一条能肯定使他达到。宗教也不可能保持她的诺言。当虔诚的人们发现自己最后谈论的是上帝的不可测知的天命时，他们就坦率地承认，在他们的痛苦中所遗留给他们的、作为一种最后保留下来的安慰和幸福的根源就是绝对的服从。假如一个人愿意到这里来，他可以通过一条较短的途径来到达。

三

我们关于幸福的探讨迄今并没有告诉我们很多人们还不知道的知识。假如我们继续探讨这个问题，即人类为什么这么难以获得幸福，那么，发现任何新东西的希望似乎也不会更好。我们以前曾做过回答，当时我们引证了人类受苦的三个根源，这就是自然的强大力量，我们身体的衰老倾向，和我们调节人类在家庭、社会和国家中的关系时方法的不适当。关于前两个根源，我们的判断是毫不犹豫的：它迫使我们承认这些受苦的根源和服从不可避免的命运。我们决不可能完全征服自然，我们的身体也是一个有机体，它本身就是自然的一部分，并且总是包含着死亡的种子，身体的适应能力和获得成就的能力是有限的。这种认识的效果一点也不令人沮丧；相反，它为我们的努力指明了方向。即使我们不能消除全部的痛苦，我们也能消除很多的痛苦，能减轻的痛苦就更多了；几千年的经验使我们相信这一点。关于第三个根源，我们痛苦的社会根源，我们采取一种不同的态度。我们根本不愿意把它看作是一个根源，我们不理解，为什么我们自己创造的这些系统不能为我们大家提供保护和幸福呢？当然，当我们考虑

到我们为免遭痛苦所付出的努力在这一点上已经证明是何等不成功的时候，我们就开始怀疑是否有一种不可征服的性质也以我们自己的心理结构的方式潜藏在这些困难背后。

当我们开始考虑这种可能性的时候，我们遇到了一种如此令人惊异的观点，致使我们不得不停下来讨论一下。根据这种观点，我们所谓的文明本身应该为我们所遭受的大量痛苦而受到谴责，假如我们把这种文明放弃或者回到原始状态中去，我们就会幸福得多。我所以称之为令人惊异的，是因为——不管一个人如何给文明下定义——我们所用的每一种方法都是这种文明的一部分，这是不容否认的，我们试图用这些方法来保护自己免遭人类各种苦难的威胁。

这么多人对文明采取这种奇怪的敌对态度究竟是怎么产生的呢？在我看来，它产生的一个背景是对现存文明状态的一种深深的、长期的不满，作为一定的历史发展的结果，终于具体化为这种判断。我相信，我能够鉴定其中的后两种；我的学问还不足以使我把链索中的这些联系追溯到人种的历史。当基督教征服了异教的时候，某些对文明的这种对抗一定早已积极地活动了。它和基督教教义对世俗生命的低估有密切关系。后两种历史发展的早期阶段就是在这个时候，由于航海发现的结果，人类开始和原始民族及种族发生联系。欧洲人没能仔细地观察他们，却误解了他们所看到的一切，对欧洲人来说，这些民族似乎过着简朴的、幸福的生活——无所需求——例如那些访问原始民族的旅行者，虽然有一切优越的文化，却不能获得幸福。后来的经验在许多方面纠正了这种观点；在某些事例中，舒适的生活应归于自然的慷慨和伟大的人类需要得到迅速满足的可能性，但是人们却把它错误地归因于没有复杂的文明条件。我们对这两种说法的后者比较熟悉；正是在此时，人们才开始理解神经症的性质，神经症威胁要暗中破坏文明人所理解的少量的幸福。我们发现得了神经症是因为人们

无法忍受贫困的程度，这种贫困是社会为了其文明理想而强加于人类的，人们设想，假如取消这些标准或使这些标准极大的放宽，那么，人们就更有可能获得幸福。

另外还有一个令人失望的成分。经过过去几代人的努力，人类在自然科学知识及其技术应用方面取得了非凡的进展，并且以某种前所未有的方式形成了人类对自然的控制。这种进步的详细情况是人所共知的；没有必要一一列举它们。人类为他们的成就而骄傲，而且有权为此而骄傲。但是，人们开始察觉，所有这些新获得的控制空间和时间的能力，这种对自然力量的征服，对久已渴望的这些东西的满足，并没有增加人类在生活中所能获得的幸福量，也没有使他们感到更幸福。由此得出的正确结论只能是，控制自然的能力不是人类获得幸福的惟一条件，正如它不是文明努力的惟一目标那样，我们没有理由推测，它的技术进步从幸福观来看是没有价值的。这会引起人们的呼叫，即这难道不是一种积极的快乐，一种对幸福的明确获得吗？例如，当我愿意的时候，我就能听到住在几百英里以外的一个孩子的声音，或者直接知道我的一位朋友经过漫长的、困难重重的航行而顺利安全地抵达他的目的地。医学在大量减少幼儿的死亡和妇女生小孩时受到感染的危险方面，的确，还有在大大地延长人类的平均寿命方面，都获得了成功，难道这也毫无意义吗？人们还能在这些好处后面加上很长的一串，我们把这些好处归之于科学和技术进步很受蔑视的时代——但是，人们听到悲观主义者批评说，大多数的这些好处都遵循那些在轶事中获得的“廉价快乐”的模式。人们往往是通过把赤脚在寒冷的冬夜里伸出睡衣之外，然后又把它缩回去而获得这种快乐的。假如没有藐视距离的铁路，我的孩子决不会离开家乡，我也就不需要打电话听到他的声音了。假如没有穿越海洋的船只，我的朋友决不可能从事他的航海事业，我也不需要打电报以免除我对他的焦虑了。当我

们确切地说，正是这种要求减少儿童的死亡才使我们在生育他们的时候把这种最大的限制强加于我们，这样，当我们生育的孩子总的来看并不比卫生学盛行之前多的时候，同时，当我们为结婚后的性生活制造了困难的条件，并且很可能抵销了自然选择的有益效果时，减少儿童死亡的用处又是什么呢？当生活充满了艰难，没有欢乐，如此可怜，以致于我们只能欢迎死亡成为我们的拯救者的时候，我们依靠长寿所获得的又是什么呢？

似乎可以肯定的是，我们目前的文明并没有在我们身上唤起一种幸福的情感，但是，非常难以形成这样一种观点，即早期时代的人们是否感觉更幸福，他们的文化条件在其中起什么作用呢？我们总是倾向于客观地看待困难，就是说，把我们自己，连同我们自己的需要，我们自己的感觉能力都放在同样的条件下，以便去发现我们在里面应该发现什么样的产生幸福和不幸福的机会。这种考虑问题的方法看起来是客观的，因为它无视各种主观的感觉，它当然又可能是最主观的，因为通过使用这种方法，人们就用自己的心理态度代替了他人的未知态度。相反，幸福基本上是一种主观的东西。不论我们想到某种情境时害怕得有多么厉害，这些情境，如古代划船的奴隶，三十年战争时的农民，宗教法庭的牺牲者，等待被屠杀的犹太人，我们仍然无法使自己站在这些人的立场上，无法想象这些差异，这些差异可能是由体质上的情感迟钝，逐渐的麻木状态，一切期望的停止，和由一切更粗糙及更精细的方式造成的，用这些方式就能减少对快乐和痛苦感觉的不敏感性。另外，当人们必须忍受最极端形式的痛苦时，特殊的心理保护装置就会发挥作用，在我看来，要进一步探讨这一方面的问题是没有什么好处的。

现在是我们应该把注意力转到这种文明的实质上来的时候了，从幸福观来看，对文明的价值争论颇多。除非我们经过考察亲自了解了

某些情况，否则我们决不会到处寻找仅用几句话就表达其实质的公式。我们将满意地重复说，[1] 字词文化描述了人类全部的成就和风俗，这些成就和风俗把我们的生命同我们动物祖先的生命区分开来，并且服务于两个目的：保护人类免受自然之害，调节人类在自身之中的关系。为了了解更多的东西，我们必须把文化的个别特征聚集起来，就像它们在人类社会所表现的那样，我们将毫不犹豫地允许自己受通用语言的指导，或者就像人们可能会说的那样，受语感的指导，我们确信，我们将因此而考虑那些仍然抵抗用抽象术语表达的内在态度。

开头是容易的，我们把人类用来使地球能为人类服务，保护人类免受残暴的自然力量之害的一切活动和财产作为文明的开始。文明在这一方面是比任何其它方面更无疑问的。假如我们回溯得足够久远的话，就会发现，文明的第一种活动就是工具的使用、获得对火的控制和建造住房。在这些活动中，获得对火的控制作为一个相当独特的成就而尤为出色，这是绝无仅有的。(精神分析的材料虽然还不完全，还不能对此加以明确的解释，但精神分析允许对人类成就的起源进行预测——听起来这是够荒唐的。好像原始人已经有了这种冲动，当他和火建立了联系时，就因此而满足了一种幼稚的快乐，用一泡尿把火扑灭，我们所知道的传说没留下什么疑问，像舌头一样上下跳跃的火焰，最初被认为具有男性生殖器的意义，用一泡尿把火扑灭——在格里弗(Gulliver)的近代寓言里也曾介绍过——因此代表男人的一种性活动，一种在同性恋的竞争中男子气潜能的快乐。第一个否认自己有这种快乐，并且第一个节俭用火的人能够随身带着火种，用火来为自己服务。通过控制他自己的性热情之火，他能够把作为一种自然力量

[1] 参见：《一个幻觉的未来》。

的火制服。这个伟大的文明的胜利因而是对忍住不去满足本能的一种奖赏。再者，就好像男人已把女人作为被他制服的火的守护者而放在炉边，因为女人的解剖特征使她不可能受这种诱惑。令人惊异的是，精神分析的发现在野心观念、火和尿道的性冲动之间的密切联系方面证明得是多么有规则。）另外两条被开辟的道路一直被人类所遵循，通往这两条道路的刺激物是容易想象到的。人类依靠他的全部工具使自己的运动器官和感觉器官更加完善，或者用来排除活动道路上的障碍物，他把机器巨大的力量置于他的控制之下，就像控制他的肌肉一样，他能够随心所欲地使用它；轮船和飞机有这样的作用，连空气和水也不能阻止它的穿越。用眼镜他能纠正自己眼睛里水晶体的缺陷；用望远镜他能看到很远的距离；用显微镜他能克服其视网膜结构所带来的视觉能力的局限性。用照相机他能创造一种记录变化的视觉形象的工具，就像留声机创造一种同样变化的听觉形象的工具一样；两者实际上都是他自己的记忆能力的具体化。在电话机帮助下他能听到远处的声音，甚至神话都曾认为这是不可克服的；最初的书写是记录并不在眼前的人的声音；住房即是母亲的子宫（第一个住所的替代物），在子宫里他是安全的，且感到如此满足，它可能此后一直渴望着它。

这听起来像是一个童话，但却不仅如此，人类用其科学和技术发明在这个地球上所取得的一切，人类在地球上首先是作为动物王国里一个虚弱的成员而出现的，人类种属中的每一个人一定会作为一个无能为力的婴儿而重新出现——噢，大自然里的小不点！——这个故事是人类童话中全部的、或最大的、最亲切愿望的一种直接满足。所有这些成就都是他通过文明获得的。很久以前人类就形成了一种无限动力的和无所不知的理想概念，并把这个概念体现在他的诸神中。凡是他的欲望所无法达到的东西——或者对他禁止的东西——人类都

归因于这些神。因此，一个人往往会说，这些神是人类文明的理想。现在人类已经非常接近实现了这个理想，人类几乎使自己变成了一个神。但是，确实只有以这种方式，理想通常才能在人类的一般经验中得到实现。但不是完全的实现，有些方面一点也没有实现，在另一些方面只实现了一半。人类使用人造的翅膀变成了神，可以说，当人类装备上他的所有元件时，就会非常神奇了；但是，这些元件并不是长在他身上的，而且还常常给他制造麻烦。但是，人类用这种思想来安慰自己，即人类的这种进步不会在一九三〇年结束。未来的时代将在这个文明领域中产生更伟大的进步，现在可能是不可思议的，并将使人类对神更加喜爱。但是，出于我们研究心理的目的，我们千万不要忘记，今天的人类虽然喜爱神，却仍然并不幸福。

因此，我们认识到，只有当我们发现，在一个国家里能够有助于为了人类的利益而开发地球和保护人类免遭自然之害的一切事物——简言之，一切对人类有用的事物得到了培养和有效的保护时，才能说一个国家达到了高水平的文明。在这样的国家里，威胁要淹没河岸的河水的进程得到了控制，河水通过渠道被引到所需要的地方。土地得到辛勤的耕耘，种上了适宜的植物；矿产资源被辛辛苦苦地从深处开发出来，制造成所需要的工具和器皿。交通联络是频繁的，迅速而可靠的；野蛮和危险的动物被消灭了，人们成功地饲养着被驯服和驯化了的动物。但是，除了这些文明之外，我们还要求获得其他东西，值得注意的是，我们期望这些东西也能在这样的国家里出现，当我们发现这些国家的居民的勤劳不是被用于起码有一点用处的事情上，而是相反，用于毫无用处的事情上时，例如，城镇里的公园和花园，作为娱乐场所和新鲜空气储藏库是很必需的，但当它们也被人们用来培养花木时，或者当住房的窗台用花装饰起来时，我们也把这看作是高度文明的证据，就好像我们想要放弃我们提出的第一个关于文明的必要条件

一样。我们不久就意识到，我们向文明索取的那些无用的东西就是美；我们期望一个文明的民族要尊重自然中发现的美，只要力所能及，就可在其手工制品中创造美。但这绝非详尽无遗地论述完我们所需要的文明。我们还希望发现清洁和秩序的标志。当我们读到在斯特拉斯福莎士比亚的父亲房前有一个高高的粪堆时，我们不认为莎士比亚时代英国乡镇的文明水平很高；当我们发现在维也纳森林乱扔着废纸时，我们感到愤慨，并称之为"野蛮"，这是文明的反义词。任何肮脏对我们来说似乎都和文明不相容；我们把清洁的要求也扩展到人体，当我们听说从太阳神身上发出一种令人讨厌的臭气时，我们感到惊奇；当我们看到拿破仑在贝勒岛日常沐浴用的小澡盆时，我们就会摇头。的确，假如有人把使用肥皂作为一种文明的直接手段，我们并不感到惊奇。对秩序来说也是如此，秩序也和清洁一样，与人类的手工制品很有关系。但鉴于我们不能期望自然界是清洁的，相反，秩序却是从自然界模仿出来的；人类对伟大的天体运动周期性的观察不仅向他提供了一个样式，而且使他第一次试图把秩序引入到自己的生活中来。秩序是一种强迫性重复动作，据此就能彻底规定一件事情将在何时、何地去做和怎样去做，就能在每一次类似情况下避免怀疑和犹豫。秩序的好处是无可否认的：它能使我们把空间和时间用得恰到好处，而节省心理能量的耗费。人们期望它从一开始就是本身固有的，和人类的一切活动并不对立，这是有道理的；人们可能会感到非常惊讶，事情竟然不是这样的，相反，人类在他们的工作中表现出一种天生的粗心大意、不规则和不可靠的倾向，必须花气力训练人类去模仿其天国模式的榜样。

美、清洁和秩序显然在文明的要求里占有特殊的地位。没有人会坚持认为它们是生命的基础，就像旨在控制自然力的活动，与我们还没有提到的其他因素一样；也没有人会愿意把它们作为小事而不予重

视。美就是一例，它明显地表明，文明就它的目的而言不仅仅是功利主义的，因为在我们的社会里缺少美是一件我们的文明所无法忍受的事情。秩序的功利主义好处是很显然的。关于清洁，我们必须记住，这是卫生学要求我们的，我们可以推测，甚至在科学预防的时代之前，这两者之间的联系并非完全为人类所未知的。但是，文明的这些目的和努力不会在功利主义的论述中得到完全的解释；此外一定还有某种东西在起作用。

但是，根据一般的看法，文明有一个特征能比任何其他特征更好地表现文明的特点，这就是它从事高级心理活动的价值——智力的、科学的和美学的成就——它在人类的生活中组成了观念的主要部分。而这些观念当中首要的是宗教系统及其复杂的发展过程，我在别的地方曾努力想使之明显地表露出来；其次是哲学的推测，最后，理想的人可能已经形成了他的一个人，一个民族和整个人类中尽善尽美的概念，和他在这些概念的基础上所提出的要求。他的心理的这些创造并不是相互独立的；相反，它们是紧密地交织在一起的，这就使描述它们的企图复杂化了，也使追溯其心理衍生物变得复杂了。假如我们作为一个一般的假设来假定，在人类一切活动背后的力量是求向于利益和快乐这两个主要的目的，那么，我们就必须承认，对文明的那些其他表现来说，这也是有效的，虽然只有在科学和艺术方面才能明显地被认为是真实的。但是，毫无疑问，剩余的一切也和人类的某些强烈的需要相一致——或许也和只有在少数民族中才能完全地发展起来的那些需要相一致。我们曾对这些宗教的，或哲学系统的价值，或这些理想的价值做过判断，但却不容许被我们自己的判断引入歧途；不管我们是否把这些看作是人类心灵的最高成就，还是我们是否痛惜它们是个谬误，一个人必须承认，在这些价值存在的地方，特别是在它们备受推崇的地方，就可以证明那里有一个高度的文明。

我们现在必须考虑这个最后的，当然决不是最不重要的文明的因素，这就是社会关系(一个人同别人的关系)得以调节的方式，所有那些和他有关的人如邻居，帮助他的人，异性对象，家庭成员或国家的成员等等关系。在这个问题上特别难以保持不偏不倚于任何理想的标准，和明确确定这里特定的文明是什么。或许一个人可以首先声明，试图调节这些社会关系的第一次尝试已经包含在文明的基本成分中了。假如没有做出这样的尝试，这些关系就会依附于个人的意愿；就是说，体魄最健壮的人就会随心所欲地来决定事情。但是，即使这个健壮的人也会遇到另一个比他更健壮的人，而情况仍会保持不变。当许多人联合起来在力量上超过了任何个人，并且保持这种联合以对付一切个别的人时，人类在社会团体中的生活才成为可能。于是，这个联合体的力量就被作为**权力**而用来反对任何个人的力量，被谴责为"蛮力"。用联合体的力量来取代个人的力量是朝向文明迈出的决定性的一步。它的实质在于，团体的成员对每个人可能得到的满足加以限制，而个人还没有认识到这种限制。因此，文明的第一需要就是公正——就是说，保证使一项法律一旦制定，就不会为任何个人的利益而遭到破坏。这并不是说这种法律有什么道德价值。文明的进一步发展似乎倾向于确保法律将不再代表任何小团体的意志——种姓、部落、人口阶层等——这种小团体的行为可以像一个掠夺成性的人，扑向其他或许人数更多的这种群体。而最后的结果就会是建立一种法律，这是通过牺牲自己的某些欲望而对此做出贡献的所有的人的法律——是能够联合起来的所有的人的法律，这种法律不使一个人任凭蛮力的摆布——当然还是有同样的例外。

个人的自由并不是文明带来的一个好处。这是有任何文明之前最伟大的，虽然在那时个人的自由还确实没什么价值，因为个人几乎不能保护这种自由，自由经过文明的进化而受到限制，正义往往要求

把这些限制适用于一切。在一个人类团体中感觉到的那种对自由的渴望可能是对某些现存不公正的一种反抗，因而可以证明，它适合于文明的进一步发展，并且和这种发展保持一致。但是，对自由的渴望也可以在个性的原始本质中找到它的起源，虽然在那里也受文明的影响，它却仍然是自由的，这样，渴望自由就成了和文明对抗的一个根源。因此，呼叫自由既指向文明的特定要求或形式，也指向文明本身。看来任何一种影响都不能把人性变成蚂蚁的性质。一个人设想，他将随时用他对个人自由的要求来抵御群体的意志。人类的很大一部分斗争都围绕着这个中心任务，即在个人的要求和文明社会的要求之间找到某种便利的（满意的）解决方法；这种解决方法能否以某种特定的文明形式来达到，或者是否将证明冲突是不可调和的，这是人类命运的问题之一。

通过采纳共同的观点，我们获得了文明所展示的宏伟蓝图的一个清晰的印象，就此种观点而言，人类生活的各个方面都可以说是文明的；确实，迄今我们所发现的一切没有一个不是常识。然而，我们同时已防备使自己接受这个错误的概念，即文明就是成为完善的同义词，就是人类注定要借以达到完善的道路。但是，现在有一个观点必须考虑，这个观点或许将导致另一个方向。文明的发展对我们来说似乎是一种忽略人性的特殊过程，它的几个方面我们都很熟悉。我们可以根据它在已知的人类本能倾向上所产生的变化来描述这个过程，这是我们的生活所要实现的实际任务。这些本能中有一些似乎已被同化了，所以出现了某些取代它们的东西，在一个人身上我们就称之为**特质**。这个过程最著名的例子是在儿童的肛门性兴奋方面发现的。儿童对排泄功能，对排泄器官及其排泄物的主要兴趣，在儿童的成长过程中变成了一些我们所熟知的特质——节俭、有秩序和清洁——这些特质在儿童看来是有价值的和受欢迎的，但是，这些特质也可以得到加强，

直到明显地支配着人格和产生我们所谓的肛门特点。这是怎样发生的,我们并不知道;但是,关于这个结论的精确性则是毫无疑问的。[1]现在,我们已经知道,有秩序和清洁主要是文明的要求,虽然它们的必要性对生存来说并不特别明显,把它们作为快乐的根源也同样不合适。在这一点上,我们一定会第一次对文明发展过程和一个人的里比多发展过程之间的相似性感到震惊。必须使其他本能改变它们得以满足的条件,沿着另外的道路去发现该过程,这就是通常和我们如此熟知的升华作用(一个本能的目的)相一致的过程,但有时又是可能会从这里分化出来的过程。本能的升华作用是文明发展的一个特别显著的特点,就是使高级心理活动,科学的、艺术的和意识形态的活动能在文明的生活中起如此重要作用的东西。假如一个人想服从某种第一印象,他会说,升华作用完全是文明强加于本能的一种命运。但最好再多考虑一下这个问题。第三,也是最后一点,这似乎是最重要的一点,不能无视文明在放弃本能满足的基础上得以建立起来的程度,也不能无视文明的存在预测强大的本能要求的不满足程度(抑制、压抑或别的什么东西?),这种**文明的缺乏**支配着人与人之间社会关系的整个领域;我们已经知道,它是一切文明都必须反对的那种对抗作用的原因,它也给我们的科学研究造成了困难;我们在这里要做大量的解释。难以理解的是,怎么能使本能得不到满足呢。再说,这样做也决不是没有危险的;假如这种剥夺实际上弄得不好的话,一定会使人产生严重的失调。

但是现在,假如我们想知道文明的发展对我们来说有什么用处(作为一个特殊的发展过程,文明的发展可以和一个人走向成熟的正

---

① 参见《特点和肛门性兴奋》(一九〇八年)《全集》第二卷,E.琼斯和其他人对此也有很多贡献。

常生长相比)，那么我们就必须着手解决另一个问题，并且提出这个新的问题：文明的发展把它的起源归因于什么样的影响，文明是怎样产生的，是什么决定了文明的进程？

四

这个任务似乎太繁重了，人们一定会承认自己胆怯的。以下是我所能得出的对这个任务的一点推测。

当原始人一旦发现，靠劳动来改善他的命运——毫不夸张地说——在于他自己的把握，对他来说，另一个人是和他一起工作，还是反对他就不是一件无所谓的事情了。另一个人能成为他的劳动伙伴，和他一起生活是有利的。甚至更早些，在史前的类人猿时期，人类已有形成家庭的习惯：他的第一批助手可能是他的家庭成员。人们可以假设，家庭的建立以某种方式和这一时期联系着，即满足生殖的需要不再像一个偶然来访的客人那样突然出现，然后又悄然而逝，长期渺无音讯，而是随着每一个人作为一个永久的房客而安顿下来。此时，男人获得了使女人，或者说，使他的性对象紧靠着他的动机；而女人则不想和她的孱弱无助的孩子分开，为了孩子们的利益，也只好留在一个强壮的男人身旁。

性过程的有机周期性确实在持续着，但它对心理的性兴奋的影响似乎已完全改变了。这种改变似乎是和嗅觉刺激的日益不重要联系着的，因此，月经过程在男人的心理上产生了性兴奋。它们的功能被视觉刺激所代替，视觉刺激能够永久地活动，而不像嗅觉刺激那样时断时续。月经的禁忌在这个**器质性压抑**中有它的起源，器质性压抑就像一个屏障隔断了已被超越的发展阶

段;它的所有其他的动机可能是第二性的。当前一个文明时期的神变成下一个时期的神的时候,这个过程就在一个不同的水平上又重复了一遍。嗅觉刺激重要性的降低本身似乎就是人类从爬行到直立行走的结果,就是人类采取直立方法的结果,这样,以前曾被隐藏着的他的生殖器就可以被看见了,因此需要加以保护,使他产生了一种羞耻感。所以,人的直立姿势代表文明进化这一重大过程的开始。发展的链索就是在那时通过降低嗅觉刺激的重要性和隔离开妇女而由此前进的。到了视觉刺激处于首要地位的时代,生殖器可以看见了,又进一步发展直到性兴奋成为经常的事和伴随着家庭的建立,于是就达到了人类文明的阈限。这只是一种理论的推测,但是,非常重要的是,用和人类同源的动物的发展过程来仔细地检查是值得的。

有一个社会因素在趋向清洁的文明冲动中起作用,这个社会因素是不会弄错的,后来的卫生学也认为是有道理的,但这些因素在得到人们的赏识之前,并没有表现出来。这个趋向清洁的冲动起源于力求放弃使感知觉难以忍受的排泄物。我们知道,在幼儿园里情况就大不相同了。排泄并没有引起儿童的反感,排泄物作为从他们自己的身体上分离下来的一部分,对他们来说是很宝贵的。对儿童的训练特别费劲;训练的目的是加快这种发展过程,这样一来排泄对儿童来说就没有什么价值了,就是令人厌恶的、可怕的和可鄙的。要不是这些排泄物注定会因为它们的强烈臭气超过人降生以来所受到的嗅觉刺激的话,这种价值的颠倒就几乎是不可能发生的,这个命运在一个人开始直立行走之后就比嗅觉刺激重要了。因此肛门性兴奋从一开始就附属于为文明打开通路的器质性压抑。在肛门性兴奋的进一步变化中十分活跃的这个社会因素和这个事实一同起作用,即无论人类一切进化过

程如何，他自己排泄物的气味对他来说还不是令人不快的，迄今只有别人的排泄物令他不快。例如一个不讲卫生的人，由于不除掉他的粪便而使别人很生气，他丝毫也不考虑别人——这是一个以最普遍、最强烈的辱骂为例的事实。假如狗不因它有两个特点而受到人们辱骂，即狗是嗅觉灵敏的动物而又从不厌恶排泄物，其次，狗并不为其性交活动而感到羞耻，人们竟会用他在动物界这个最忠实朋友的名字来骂人就成为不可理解的了。

在这个原始的家庭里缺少文明的基本特点；作为这个家庭的首领，父亲的意志是无拘无束的。我已经在《图腾与禁忌》一书中努力说明了这种方式是怎样从这种家庭生活走向后来的以一伙弟兄们的形式集体存在的阶段。通过制服父亲，儿子们发现，几个人联合起来比一个人更强壮。文明的图腾阶段是在这些限制的基础上建立起来的，就是说，为了维护新的体系，这一伙人只好互相利用。这些禁忌则是第一种权力或法律。因此，人类的生活都共有一个双重的基础，这就是被外界需要所创造的强迫工作和爱的权力，使男人把他的性对象（女人）保留在他的身边，和使女人把从她身上分离出来的一部分（她的孩子）保留在她的身边。爱欲和需要也是人类文明之母。文明的第一个结果是，更多的人因此能够共同地生活在一起了。既然这两大权利在这里一司合作，人们就可以期望，文明的进一步发展一定会顺利地使人类更好地掌握外部世界，也能更多地增加共同承担生活重任的人数。同样不容易理解的是，这种文明究竟是怎样只作为令人满意的东西而被那些享受这种文明的人感觉到的呢？

在我们进一步询问障碍究竟来自何处之前，我们将使自己离开这个观点，即爱是文明的创始者，首先去填补我们以前的讨论所遗留下来的一个空白。我们曾经说过，一个人根据他的经验发现，性欲的（生

殖的)爱给他提供了最大的满足,这样,这种爱实际上就成了他的一切幸福的一个原型,人们一定会因此而被迫继续沿着这条性关系的道路去寻求他的幸福,使这种生殖器的性兴奋成为他的生活的中心点。我们还曾继续说过,这样做的话,就使他在很危险的程度上依赖于一部分外部世界,也就是依赖于他对恋爱对象的选择,假如他遭到拒绝,或者由于死亡或背叛而失去了它,就会使他陷于最痛苦的境地。因此,各个时代的明智之士都曾强调地告诫我们,不要采取这种生活方式;但是,尽管如此,对很多人来说,这种生活方式还保留着它的吸引力。

不过,少数人由于他们的组成而能够沿着这条爱情的道路找到幸福,但是,在实现这种可能之前,性功能的深远的心理变化是必要的。这些人通过改变这个从被爱的事实到他们自己的爱情活动的主要价值,而使自己独立于其对象的默认,他们不使自己的爱依附于个别的对象,而是同样地依附于一切人,从而保护自己以免失去这种爱,他们通过脱离开爱的性目的和把本能变成一种有禁忌目的冲动来避免生殖器爱的不确定性和失望。他们通过这个过程在自身所引起的这种状态——一种不能变化的、不偏离的、敏感的态度——而和生殖器爱的这种激烈的变化只有很少的相似之处,不过这种状态倒是从这里派生的。看来阿西西的圣·弗朗西斯用爱这种方法来产生幸福的内在情感比任何人走得都远;因此,我们认为,这种使快乐原则得以实现的方法特点,事实上以多种方式和宗教联系着;它们之间的联系位于心理的那些遥远偏僻的地方,在这个地方自我和对象之间的区分,和各个对象之间的区分成为无所谓的事。从道德观来看,它的较深的动机以后将变得清楚起来,这种对别人和对世界的一种包括一切的爱的倾向,一般被认为是人类所具有的最高级的心理状态。即使在这个讨论的早期阶段,我仍将提出针对这个观点我们所必须提出的两个主要的反对意见。既然爱对它的对象并不公正,那么,一种不能区分的爱对

我们来说就失去了它自身的某些价值。其次，并非所有的人都是值得爱的。

创立了家庭的爱仍然保留着它的威力，在这种爱的最初形式中，它并未放弃直接的性满足，而在爱的变化形式中，即受目的制约的友情，则影响了我们的文明。正是以这两种形式，爱执行着它的把男女互相结合起来的任务。这样做比通过共同工作的兴趣所能达到的爱更强烈。**爱情**这个词在语言使用上的随便和未分化的方式有其发生学上的道理。一般的用途是，生殖的欲望使一个男人和一个女人组成一个家庭，这就被称为**爱**；但是，在一个家庭的父母和子女之间，兄弟和姐妹之间的积极的情感态度也称为**爱**，虽然在我们看来，应该把这种关系描述为**受目的制约的爱或感情**。这种受目的制约的爱最初确实是完全的性爱，在人的无意识心理中仍然如此。性爱和受目的制约的爱这两种形式都超出了家庭的爱，和以前曾是陌生人的别人产生了新的结合。生殖的爱导致了新家庭的形成，朝向友谊的受目的制约的爱在文化上是有价值的，因为这种爱并没有那么多生殖爱的限制——例如，它的排外性。但是，爱和文明之间的相互关系在发展过程中失去了它们的单一性。一方面，爱反对文明的利益，另一方面，文明用难以忍受的限制来威胁爱。

它们之间的这种分裂似乎是不可避免的；其原因不是可以直接认识到的，它首先表现在家庭和个人所属的大团体之间的一种冲突中。我们已经发现，文明的主要努力之一是使男人和女人结合成更大的统一体。但是，家庭不会抛弃每一个个体。家庭成员之间依恋得越紧密，他们就往往和别人越疏远，实际上他们就更难进入更广泛的世界领域。那种生活方式在种系发生上一般说来比较古老，而且是童年时代惟一的方法，这种生活方式对以后要取代它的文化方式表示抵抗。对于和家庭分离的每一个年轻人所面临的任务，社会常用青春期仪式

来帮助他完成这个任务。人们获得了这种印象，即这些困难构成了每一个心理进化过程的组成部分——实际上也构成了每一个器官发展的组成部分。

另一种不和睦是由女人引起的，她们很快就和文明倾向对立起来，并四处散布她们保守的影响——这些女人最初曾用她们的爱的要求打下了文明的基础。女人代表家庭的利益和性生活的利益。建设文明的工作越来越成为男人的事；男人们面临着更艰难的任务，迫使他们把本能升华，这是女人所无法做到的。既然男人没有可供他支配的无限数量的心理能量，他就必须通过最有利地分配他的里比多来完成他的任务。男人在很大程度上把用于文明目的的东西从女人和他的性生活里撤出来；他和其他男人们的不断联系及其对这种联系的依赖，甚至使他疏远了作为一个丈夫和父亲的责任。女人们发现自己被文明的要求逼入这样的背景中，因而对文明采取了一种敌视的态度。

限制性生活的文明倾向及其扩展其活动领域的其他目的一样明显。即使在文明的最早期阶段，图腾崇拜阶段，也伴随着禁止乱伦的对象选择，这或许是人类性生活在各个时代所遭受的最惨重的创伤。禁忌，法律和习惯给性生活加上了更多的限制，这些限制既对男人有影响又对女人有影响。各类文明所产生的这种影响在程度上并不一样；社会组织的实际结构也影响着保留下来的性自由的分量。我们已经知道，文明在进行限制时服从心理学实际需要的法律，因为它通过把心理能量从性欲中排除，而获得了很大一部分心理能量。文明对性欲的表现在这一方面就像一个已经取得了优势，并把其他人置于自己的控制之下的部落或人类的某个阶层。于是，害怕被压迫者的反抗就成为实行更严厉控制的一个动机。这种发展类型中的一个高峰时期已在我们西欧的文明中达到了。从心理学上讲，首先，指责儿童的任何表现形式的性生活是完全合理的。但文明社会没有任何理由竟然

走到这样的极端。就是说，实际上否认存在着这些不仅可以证明，而且非常明显的表现。就性成熟的人而言，对象选择更进一步缩小到异性，大多数非生殖形式的满足作为性反常行为而受到禁止。在这些禁律中的标准对每一个人来说都是同样的一种性生活；这些禁律并不重视个人在性组成上的不一致是天生的还是后天获得的，就从性的快乐中切除了一大块，因而成为严重的非正义行为的一个原因。这些限制性措施的作用可能是使那些正常的在体质上无缺陷的人的一切性兴趣不受损失地进入为它敞开的道路。但是，惟一没有这样受到谴责的发泄感情的方法，即异性生殖的爱，却受到了合法性和一夫一妻制这些障碍的进一步限制。现代文明使我们清楚地认识到，性关系只有在一个男人和一个女人之间最后的持久结合基础上才是容许的；性欲作为一种为自己寻求快乐的根源，是文明所不能接受的；文明的意图只是把性欲作为使人类成倍增加的迄今还无法替代的方法来忍受的。

当然这代表一种极端情况，大家都知道，已经证明这些限制是不能付诸实施的，甚至短期的也不行。只有弱者才屈从于对他们性自由的这种广泛的侵犯，更强的性质只有在补偿的条件下才能这样做，这个问题以后还可能提到。文明社会已经发现自己被迫默默地放过许

少了。[①] 有时候人们设想，人们往往发觉，不仅文明的压抑，就是性功能本身的实质里也有某种东西拒绝使我们得到满足，并且在其他方面向我们施加压力。这可能是一个错误；要确定它是很困难的。

> 以下的考虑将会支持上述观点。人也是一个有明确的两性倾向的动物。个体代表两个对称物各一半的混合，根据许多权威人士的观点，个体的一半是男性，另一半是女性，同样可能的是，每一半最初都是雌雄同体的。性是一个难以用心理学来评价的生物学事实，虽然它在心理生活中具有非凡的重要性。我们习惯上说，每一个人都表现出男性和女性的本能冲动，需要和属性，但是，男性和女性的特点只能在解剖学中，而不能在心理学中得到证明。就心理学而言，性的对立逐渐消失，变成了主动和被动的对立，我们轻而易举地就能把主动和男性等同起来，把被动和女性等同起来，这种状态并没有在动物界得到普遍的证实。雌雄同体的理论还是很模糊的，在精神分析中，我们必须痛苦地承认，只要这种不利的情况依然存在，我们就无法和本能的理论结合起来。不管怎样，如果我们假定这是一个事实，每一个人都有需要在他的性生活中得到满足的男性和女性的欲望，那么，我们将准备接受这种可能性，就是说，这些需要不会在同一个对象身上都得到满足，假如这些需要不能分开，以便使每一种冲动进入适合于它的特殊渠道，那么，这些需要就会相互干扰。另一个困难来

① 有一本小说，我很久以前就对它评价极高，这是一个才思敏捷的作家、是英国人高尔斯华绥写的，他今天已获得了普遍的承认，这本小说叫《苹果树》。它以非常动人的、令人信服的方式表明，现代文明的生活再也没有两类人之间简单的自然之爱的任何地盘了。

自这种情况，直接侵犯的方法常常伴随着一种性关系，此外还有遗传的施虐狂成分。爱的对象并非总是用这位农妇所表现的理解和忍耐程度来看待这些并发症的，这位农妇抱怨说，她的丈夫不再爱她了，因为他已经一个星期没有打她了。

但是，最深刻的推测是——在这里我又回到前面的说明——全部的性欲(不仅肛门的性欲)都要受到威胁，都要成为人们采取直立姿势所引起的器官压抑的牺牲品，并且要降低嗅觉的价值；这样，从那时候起，性功能就和无法做进一步解释的抵抗联系起来了，它在完全满足的道路上设下了障碍，并且迫使性功能离开它的朝向里比多的升华和移置作用的性目的。我知道布洛勒曾经指出，确实有这种拒绝性生活的基本倾向。所有的神经症患者，还有其他许多人都对这个事实表示反对，即"我们出生在尿和粪之中"。生殖器也在某种程度上使嗅觉受到强烈的刺激，这种嗅觉是许多人所无法忍受的，它往往破坏人们的性交，我们将会发现，这种新的生命形式的器官防卫，作为和文明相匹配的性压抑的最深刻的根源，是和动物存在的最早期形式相对的直立姿势同时开始的，是以奇特的方式和常常表现出的庸俗偏见相一致的一种科学研究的结果。但是，这些结果目前只是一些未最后确定的可能性，还没有在科学上得到证实。我们也不应该忘记，尽管嗅觉刺激的重要性不可否认的降低了。但是，甚至在欧洲的许多民族中还有人珍藏着像催欲剂这种具有强烈生殖味道的东西，这是我们强烈反对的。但是，他们却拒绝放弃。

精神分析的研究已经表明，性生活方面的这些挫折对我们中间的那些所谓的神经症患者来说是特别难以容忍的。这些神经症患者在他们的症状里为自己创造了替代的满足，但是，这既使他们感到痛苦、

又由于他们在和环境及社会的普遍关系中所造成的困难，而成为痛苦的原因。对后一个事实是容易理解的，但是，前一个事实却向我们展示了一个新的问题，这就是，除了牺牲性的满足之外，文明还要求做出其他的牺牲。

我们已经把文明发展过程中的困难看作是伴随着全部进化过程而产生的总的困难的一部分，因为我们已经追溯到里比多的惰性，和文明对于放弃一个旧观点而赞同一个新观点的不满。假如我们说，文明和性欲之间的冲突是由这种情况引起的，就是说，性爱是两个人之间的一种关系，在这种关系中，第三者只能是多余的和碍事的，而文明是建立在一大群人之间的关系上的，这几乎是一回事。当一种爱情关系处在高峰时期时，它对周围世界就会丝毫不感兴趣；这一对恋人自己就足够了，甚至连一般说来使他们感到幸福的孩子也不需要。在其他情况下，爱欲决不会这样显然地背弃它的存在的内核，和它从许多人当中挑选出一个人来的目的；但是，当爱欲以众所周知的方式，通过两个人之间的爱达到这一点的时候，它就不愿意继续往前走了。

由此，我们可以很好地假定，一个文明的社会可以由诸如此类的成对的个体组成，例如，相互之间的里比多满足，通过工作和共同的利益而和其他所有的人联系起来。假如真是这样的话，文明就不需要从性欲中征收能量了。但是，这种称心如意的事情并不存在，也从来没有存在过，实际上，文明对这些有限的联系并不满意；我们发现，文明也努力用里比多的联系把社会的成员互相结合起来，它利用了一切手段，酷爱每一种途径，通过这些手段和途径，强大的自居作用就能在社会成员中创造出来，为了用成员之间友谊的结合力去加强社会团体，文明急需大量的受目的制约的里比多。要达到这个目的，就不可避免地要对性生活加以限制。但是，我们看不出有什么必要迫使文明走这条路，和对性欲进行抵抗。这种情况一定归因于我们尚未察觉的某种

干扰的影响。

我们可以在文明社会的一个所谓的**理想标准**中找到线索。这个标准是："你应该爱邻如爱己"。这个标准是举世闻名的，毫无疑问比自诩是最自豪宗教的基督教更早。但是，它当然还不是非常古老；对它产生的历史时代，人们还一无所知。我们将对这个标准采取一种天真的态度，好像我们是首次遇到它似的。因此，我们发现自己有一种抑制不住的惊讶感，好像对某种不自然的东西感到惊讶一样。我们为什么会这样做呢？这对我们有什么好处呢？我们怎么能做这样的事情呢？这是怎样做到的呢？我的爱对我来说似乎是一件有价值的事情，我无权毫无思考地把它抛弃。爱把责任加在我的身上，我必须准备做出牺牲来实现我的爱。假如我爱上某个人，这个人一定是以某种方式值得我爱(现在我不考虑这个人对我的用处，以及作为一个性对象他对我可能具有的意义，就爱我的邻居这个指令而言，我们之间的这两种关系都没有实际重要性)。假如他能在重要方面如此爱我，以致于我能在他身上爱我自己的话，他就是值得爱的；假如他比我完善得多，以致于我能在他身上爱我自己的理想的话，他就是值得爱的，假如他是我的朋友的儿子，我就一定会爱他，因为假如在他身上发生了什么不幸的事，我的朋友将感觉到的痛苦就会是我的痛苦——我应该分担他的痛苦。但是，假如这个人对我来说是一个陌生人，并且不能用他自己所具有的任何价值，和他已经在我的情感生活中获得的任何意义来吸引我的话，那就很难使我爱他了。假如我这样做的话，那就大错而特错了，因为我的爱被所有那些我所爱的人评价为一种特权；假如我把一个陌生的人放在了和他们一起的水平上，对他们来说是不公正的。但是，如果我要去爱他(用那种普遍的爱)，只是因为他也是地球上的一个公民，就像一个昆虫，一条蚯蚓或一条青草蛇那样，那么，我担心他只能分享少量的爱，根据一切推理法则，我将不可能给他

那么多应该为我自己保留的爱。假如这种推理对我们来说没有什么可取之处,那么,这样严肃颁布的命令的要点是什么呢?

当我更仔细地察看时,我还发现了更多的困难。这个陌生人不仅总的说来不值得爱,而且老实说,我必须承认,这个陌生人有权对我抱有敌意,甚至对我产生仇恨。他对我似乎没有丝毫爱的迹象,对我根本不予考虑。假如能给他带来什么好处的话,他会毫不犹豫地伤害我,甚至从不扪心自问,他由此而获得的好处占他对我造成的伤害程度的多大比例。更有甚者,他甚至无需从中获得任何好处;假如他只能从中得到一点快乐,他就会不顾一切地嘲笑我,侮辱我,诽谤我,向我显示他的威力;他越是觉得自己安全,我就越孤立无助,就会越肯定他对我采取的这种行动。假如他用不同的方式对待我,假如他考虑到我,不骚扰我的话,我就会在没有上述戒律的任何情况下,愿意同样地对待他,假如这个高调的命令这样写着:"像你的邻居爱你那样去爱你的邻居",我就不会反对了。还有第二条命令对我来说似乎就更不可理解了,并且会引起我更强烈的反对,这个命令是:"爱你的敌人吧。"但是,当我考虑这条命令时,我错误地把它看作是更大的欺骗。它实际上是一回事。(一个伟大的诗人可以允许自己(至少是诙谐地)表达出受到严重责难的心理学的真理。因此,海涅(Heine)承认:"我的观点最具有和平的倾向。我希望能有一间茅草屋顶的低级住房,但有一张好床,好的食物,牛奶和最新鲜的黄油。花儿摆在我的窗台上,门前有几棵高大的树;假如善良的上帝想使我得到完全的幸福,他将同意让我享受这样的快乐,看到我的六七个敌人被吊在这些树上。当我的心充满深情的时候,我将会在他们临死之前,饶恕他们活着时对我作下的孽——确实,一个人必须饶恕自己的敌人,但不要等到他们被判处死刑的时候。")

现在假设有一个声音严肃地告诫我:"正因为你的邻居不值得爱,

他可能对你充满敌意，你不应该爱他如爱己。”于是我懂得了，这种情况就像“我相信它，因为它是不合理的”一样。

当然，这是很有可能的，当我的邻居受命像爱他自己那样爱我的时候，他的回答将和我的回答完全一样，并且为了同样的理由而拒绝我。我希望他没有这样做的客观基础，但是，他也会有这样希望的。即使如此，人的行为也会有很多变化，伦理学不顾这些变化被确定的事实，就区分出善和恶。只要这些不可否认的变化还没有被取消，对最高级的道德标准的遵奉就会变成对文明利益的一种背叛，因为它直接奖励了邪恶。这一定会使人想起在法国议会里讨论死刑时发生的一件事：一个热烈支持废除死刑的议员的发言正受到鼓掌欢迎和热烈喝彩时，突然从大厅的后座上发出一个声音：“让杀人犯们开始行动吧！”

所有这一切背后的真理就是——这是人们如此渴望否定的——人类并不是期望得到爱情的文雅的、友好的生物，假如人受到攻击，就会来防卫自己，但是，必须把渴望攻击的一种强有力的手段看作是他们的本能天赋的一部分。结果是，他们的邻居对他们来说不仅是个可能有帮助的人或性对象，而且是满足人类对他攻击的一个诱惑物，无报酬地开发他的工作能量，未经他的同意就把他用于性生活，夺取他的财产，羞辱他，使他痛苦，折磨他和杀害他。对人类来说，人就是一只狼，谁还有勇气在他自己的生活中和历史上面临所有这些情况时对此表示质疑呢？通常这种攻击性的残忍就在于等待某种挑衅，或使自己服务于某些其他目的，这些目的也可以用温和的方法来达到。在有利于它的情况下，当那些平常抑制它的心理的力量停止活动时，这种攻击性也会同时表现出来，揭露人是野兽，这是和他们自己的思想不相容的。任何人只要一想起对早期移民的暴行，匈奴人的侵略暴行或在成吉思汗和铁木耳统治下的所谓蒙古人的暴行，虔诚的十字军东侵

对耶路撒冷的劫掠，甚至还有第一次世界大战的恐怖，人们将不得不在持有这种观点的人的真理面前恭顺地低下他的头。

这种攻击性倾向的存在可以在我们自己的身上发现，我们还能正确地假定在别人身上也有，这就是干扰我们同邻居的关系，迫使文明必须施行其高要求的那个因素。由于人与人之间这种原始的敌意，文明不断地受到分裂的威胁。他们在共同工作中的利益不会使他们结合到一起来，本能的热情比理智的兴趣更强烈。为了建立能抵御人的攻击性本能的屏障和用心理上的反向作用来控制它们的表现，文明就必须召唤一切可能的力量。然后人类就会被这种方法体系驱赶到自居作用和受目的制约的爱的关系中；此后又会对性生活加以限制，再以后还有它的爱邻如爱己的理想的命令，这个命令根据这个事实来看是合理的，即没有什么东西能和人类的原始性质如此完全不一致。虽然文明竭尽全力，但它的这种努力迄今并没有获得很多结果。文明期望用有权对罪犯使用暴力来防止这种最残暴的行径，但是法律却不能控制这种更谨慎，更精巧的形式，人类的攻击性就是用这种形式表现出来的。我们每个人必须放弃这种虚幻期待的时候到了，当我们年轻的时候，我们曾把这种期待看作我们的同伴，我们认识到，在生活中文明的敌视给我们造成了多么大的困难和痛苦的时候也到了。但是，指责文明试图消除人类活动中的一切竞争是不公正的。这些竞争毫无疑问是必不可少的；但是，对立并不一定就是敌意，只不过它可能被误用来为敌意制造一个机会。

共产主义者相信他们已经发现了一条把我们从这种邪恶中解救出来的道路。他们认为，人对他的邻居是十分善良和友好的，但是，私有财产制度腐蚀了人的本性。私人财产的占有使个人有了权利，并且从此以后这种权利就诱使他去恶待他的邻居；从占有财产中被驱逐出去的人一定会采用敌意的造反来反对压迫者。如果把私有财产制度

除了，一切财富为人类所共有，大家都能分享到他们的快乐，敌意和仇恨就会消失。既然一切需要都会得到满足，谁也就不会把别人看作是自己的敌人，大家就会自愿地从事必要的工作。对共产主义体系的任何实际的批评我并不关心，我无法调查是否放弃私有财产就是有利的和正确的。[①] 但是，我能认识到，从心理学的观点来看，共产主义体系是建立在一种站不住脚的幻想基础上的。通过废除私有财产，一个人就剥夺了作为其工具之一的人类的攻击性之爱，毫无疑问，这是一种强烈的爱，但肯定不是最强烈的爱。它丝毫也不会改变个人在能力和影响上的差异，这些能力和影响根据攻击性来看有它自己的用处，它也决不会改变本能的性质。这种本能不是作为财产的结果而出现的；它在原始时代几乎占据统治地位，那时能占有的东西还是极其贫乏的；当占有物还没有从它最初的肛门形状成长起来时，本能就在它的苗圃里表现出来了。它在人与人之间的一切感情和爱情关系的底部——可能只有母亲和她的儿子的关系是个例外。假设放弃个人的财产权，而在性关系中仍然保留着特权，这就一定会在其他方面都平等的男女之间引起最强烈的仇恨和最粗暴的敌意。让我们假设这也被性生活中实行完全的自由所消除了，这样，家庭这个文明社会的生殖细胞就不复存在了；确实，人们将无法预测文明因此而得以发展的新道路，但是，有一件事是人们一定会期望的，那就是，人类本性的不可消除的特点将会随波逐流。

① 任何一个在年轻时吃过贫困苦头的人，和受到那些有产者的冷漠和傲慢的人应该免除这种怀疑，他对致力于同人类的实际不平等和由此引起的一切做斗争的努力并没有理解，或者没有这种好意。当然，如果试图把这种斗争建立在一个抽象的要求上，即以公正的名义为所有的人谋求平等，就一定会遭到明显的反对，因为大自然从一开始就是不公正的，她以很不平等的方式赋予每个人不同的体力和心理能力，对这种不平等，人们是无能为力的。

人们发现，如果不满足他们自身存在的这种攻击性倾向，这个体系就显然很不容易实现。当剥夺了对攻击性倾向的满足时，他们就会不自在。在较小的团体生存方式中有一个不可小视的好处，由此，攻击性本能就能找到对那些团体以外的人发泄敌意的方法。只要还有一些残留物可以作为攻击性表现的对象，那么，要联合起相当多的人去互相爱戴总是不可能的。我曾对这个独特的事实感兴趣，即那些领土毗连和关系密切的民族总是长期不和睦和互相嘲弄。例如就像西班牙人和葡萄牙人，北部德国人和南部德国人，英格兰人和苏格兰人等等。我称之为**小差异的自恋**，对此无需做很多解释。现在人们将会发现，对攻击性倾向来说这是一种方便的和相对无害的满足形式，由此，一个群体的成员中实行心理亲合就比较容易了。散居在各地的犹太人已经在这方面提供了服务，这种服务应该受到他们居住国的文明发展的承认。但是，不幸的是，并非中世纪对犹太人的一切大屠杀都足以为他们基督教的同代人带来和平和安全。使徒保罗一旦主张把一切人之间的爱作为他的基督教社会的基础，在基督教里不可避免的结果就会是对基督教以外的所有人的最大的不容忍；罗马人没有把他们的国家建立在爱的基础上，他们一定缺乏宗教的容忍性，虽然宗教是国家的事，而国家则彻底地充斥着宗教。这也不是一件不可理解的事，德国人统治世界的梦想引起了反犹太主义运动；试图在俄国建立一种新的共产主义式的文明将会在迫害资产阶级中找到心理学上的支持，这是非常容易理解的。但是，人们只是关切地想知道，当苏维埃完全消灭了资产阶级之后，他们将怎么办呢？

假如文明要求做出这种牺牲，不仅有性欲的牺牲，而且有人类攻击性倾向的牺牲，我们就能更好地理解为什么人类这么难以感觉到其中的幸福。实际上，在这方面原始人的境况更好些，因为原始人根本就不知道对其本能的任何限制。作为一种抵偿，原始人对于享受幸福

的期待不管时间多长都是非常轻微的。文明社会的人已经把他的一部分可得到的幸福变成了安全的一部分。然而，我们不会忘记，在原始的家庭里，只有一家之长才能享有这种本能的自由；其他的成员则处于受奴役的地位。在享有文明之好处的少数人和被掠夺了这些好处的多数人之间的对立在文明的原始时期就是最尖锐的对立。关于现代生活着的原始人类，认真的调查研究已经揭示，他们的本能生活决不因它的自由而受到妒忌。而是容易受到一种不同的，但或许比现代文明人更严格的限制。

在我们正确发现的我们目前的文明状态的错误里，它如此不适当地向我们提供了我们要求使我们生活得更幸福的那些东西，它使我们遭受了许多本来能够避免的痛苦——在我们尽全力用我们严厉的批评来揭示其缺陷的根源时，我们毫无疑问地行使了正当的权利，但并未表现出我们是文明的敌人。我们可以期望，随着时间的推移，我们的文明将发生变化，对我们的需要来说，文明将变得更满足，并且再也不愿意接受我们对它的指责。但是，或许我们也将使自己习惯于这个观点，在文明的本性里有一些内在的困难，它不会屈从于任何改革的力量。在有责任对我们的本能加以限制之外(我们认为这是不可避免的)，我们受到一种危险状态的威胁，我们可以称之为"心理学的群体贫困"。这种危险是最具有威胁性的，这里的心理亲合力主要是由个体在群体中相互间的自居作用组成的，而领导者却无法获得他们在群体形成过程中应该获得的意义。美国目前的文明状态提供了研究文明的这种有害作用的一个良好的机会，我们有理由对此感到担心。但是，我将抵抗对美国文明进行批评的这种诱惑；我并无意给人们留下这种印象，即我会亲自使用美国的方法。

五

在我以前的任何作品中，我从来没有像我现在这么强烈的情感，我所描述的东西竟然都是些常识，为了说明那些本身就很明显的东西，我使用了笔墨，在适当的时候还使用了排字工人和印刷工人的劳动。为了这个理由，假如出现这样的事，就是说，假如承认有一个特殊的、独立的攻击性本能，那就必须使精神分析的本能理论发生改变，我将非常高兴采纳这个观点。

我们将会发现，事情并非如此，这样做只不过使问题更集中罢了，并且得出了一个我们很久以前就致力得出的结论，贯彻到它的逻辑结论。全部的分析理论已逐渐地发展起来了，但是，本能的理论在比它的任何其他部分更困难的情况下向前探索它的道路。一种本能的理论对其他理论来说仍然是这样必不可少，以致于必须用某种东西来取而代之。当我一开始还十分困惑不解的时候，我曾把诗人哲学家席勒(Schiller)的格言，饥饿和爱情使世界旋转，作为我的出发点。饥饿代表那些旨在保存个体的本能；爱情代表追求对象：它的主要功能在各方面都受到自然的宠爱，那就是保存种族。这样就第一次在自我本能和对象本能之间形成了对比。对后者的本能能量来说，而且仅仅是对它们来说，我引进了**里比多**一词；这样，在自我本能和指向对象的(广义的爱)里比多本能之间形成了一种对立。这些对象本能之一(施虐狂)当然和其他本能不一样，它的目的是这样令人讨厌，另外，它在许多方面和自我本能有着明显的联系，它和没有任何里比多目的的控制本能的近亲关系是无法隐瞒的，但这种矛盾是可以克服的；除此之外，施虐狂显然是属于性生活的——残暴的游戏能够取代爱的游戏。神经症的出现是自我保存的利益和里比多的要求之间某种斗争的结果，

这是一场自我获得了最后胜利的斗争,但却是以极大的痛苦和脱离关系为代价的。

每一个分析家都承认,这种观点就是现在读起来也不像是一种早就被认为错误的说明。因为我们的研究是从被压抑的进展到压抑的、从对象本能进展到自我,所以还要做一些改动。这种发展研究的要点是引进了自恋的概念,就是说,里比多把精力贯注于自我本身,它的第一个住所是在自我里面,而自我在某种程度上是里比多的永久指挥部。这个自恋的里比多转向对象,因而成了对象里比多,它还能变回到自恋里比多。从精神分析的角度来看,自恋概念使人能考虑到这种病态是创伤性神经症,和许多界于精神病边缘的疾病,也包括精神病本身。没有必要放弃这种观点,即移情神经症试图在自我方面对性欲加以防范,但却使里比多遭到了危险。既然自我本能也是里比多的,那么,里比多就应该和本能的能量大体上保持一致,这似乎是一度不可避免的,就像荣格(C. G. Jung)以前所倡导的那样。但是,我仍然保留着一种确信,我对此虽然还提不出什么理由,但我确信,本能不可能都是同样性质的。当强迫性重复动作和本能生命的保守性第一次引起我的注意时,我就在《超越快乐原则》一书中采取了另一种措施。在推测关于生命起源和类似于生物的物种起源的基础上,我得出了这个结论,除了保存有机物和把它结合成更大单位的本能之外,[①] 一定还存在着另一个与它相对立的本能,这个本能总想分解这些单位,和恢复其祖先的无机物状态。这就是说,除了爱欲之外,还有一个死亡本能;这样,生命现象就能从这两个本能及其相互抵抗活动的相互作用中得到解释。但是,要证明这个假设的死亡本能的活动是不容易的。

---

① 在更多地传播爱欲这个不懈倾向和本能的一般保守性之间的矛盾现在变得非常引人注意,它将成为研究更深入问题的出发点。

爱欲的表现就够引人注目和闹哄哄的了;人们可以假设,死亡本能在有机体之内向着它的崩溃而默默地工作着,但是,这当然不足为证。部分本能指向了外部世界,然后作为一种攻击性和破坏性本能而表现出来,这个观点又使我们前进了一步。因此,这个本能自身将会为爱欲服务,有机体将毁灭一些在它之外的生物和无生物,来代替自身的毁灭。相反,停止对外毁灭将必定会加强自我毁灭的作用,这在任何情况下都是在内部进行的。从这个例子里,人们可以推测,这两种本能很少——或者决不会——独立出现,而总是以各种各样的大不相同的比例互相混合着,使我们认不出这两种本能来。我们早就知道施虐狂是一种性欲的成分本能,它是代表破坏本能和爱的冲动的一种特别强烈的混合;而它的反面,受虐狂,则是性欲和在自我里面活动的破坏性的一种混合,由于这种混合的缘故,其他那些原本察觉不到的破坏性倾向就成了直接显而易见和可以感觉到的。

认为有一种死亡本能甚至破坏本能的假设就是在精神分析领域内也引起了反对;我知道有一股很大的倾向要把爱中的那些危险的和对立的东西完全归咎于它自身本性中的一种基本的两极性。我在这里提出的概念只是我最初尝试性地提出来的,但是,随着时间的推移这些概念已经征服了我,使我再也不能以其他任何方式来思考了。在我看来,这些概念在理论上比我们所能用的任何其他概念都丰富得多;这些概念为我们提供了那种简化的形式,既没有忽视,又没有粗暴地对待那些我们在科学研究工作中奋力以求的事实。我知道,在指向外部的施虐狂和指向内部的受虐狂里,我们总是看到混合着情欲的破坏本能在我们面前表现出来;但是,我却怎么也不能理解,我们怎么能忽略了普遍存在的非情欲的攻击性和破坏性呢?又怎么能在我们解释生命时忽略了它的适当意义呢?(确实,当指向内部的破坏性倾向还没有因情欲而激动起来时,通常就避开我们的知觉。)当破坏本能的

观念第一次在精神分析的文献中出现时，我还能记得我自己的防卫态度，以及我花了多长时间才接受了它。使我不太惊异的是，其他人业已显示出同样的抵抗，而且仍然在显示这种抵抗。当人们谈起人类有攻击、破坏和残忍的那些先天倾向时，那些爱听神话故事的人则不喜欢听。因为上帝以他自己的表现，用他自己的完善创造了他们，谁也不想被提醒，姑且不论基督教科学的一切主张，要使不可否认的邪恶的存在和上帝的无限权力及最高的善一致起来有多么困难。事实上，魔鬼是上帝履行职责的最好发泄口；它可以作为雅利安人的理想世界里的犹太人的发泄口而有同样的实用价值。但是，即使如此，对于魔鬼的存在和他所表现的邪恶，人们也一定会让上帝来负责。考虑到这些困难，让每一个人在适当的条件下向人类的高级心理本性致以恭顺的敬意是很合适的；这将帮助他受到普遍的爱戴，上帝会由此而在许多方面饶恕他。

在歌德的《靡菲斯特》中，我们发现邪恶原则有一种非常惊人的以破坏本能自居的作用。

那就是全部的东西。
应该结束了——并不存在的一切。
你把这一切称之为罪孽——
简称邪恶和毁灭——
证实了这就是自然的威力。

魔鬼自称为对手的，不是什么神圣和善，而是创造和复活生命的自然力量，这就是爱欲。

无数的细菌，来自空气，来自水里，
像从土壤里萌芽，长起，
干、湿、冷、热，都能迅速地繁殖！
若非我给火焰一块居留之地，
什么也不能和我分离。

里比多一词可以再次用来表示与死亡本能的能量截然不同的爱欲力量的表现。[①] 我们必须承认，我们更难以掌握死亡本能，在很大程度上我们只能推测它作为爱欲的一个背景而存在着，我们也承认，只要爱欲的混合不把死亡本能表现出来，它就总是躲避着我们。在施虐狂中，它使爱欲的目的屈从于它自己的意志，同时还完全满足性的欲望，我们能够最清楚地洞察到死亡本能的本质及其和爱欲的关系。但是，即使在施虐狂中，即使在最盲目的破坏性狂乱中，死亡本能也表现出没有任何性的目的，我们不能无视这个事实，由于它使自我实现了它的最古老的全能的愿望，死亡本能的满足就伴随着一种特别强烈的自恋的欢乐，当破坏本能得到缓和并受到控制（可以说被限制在它的目的中）和指向对象的时候，它就被迫向自我提供它的需要的满足和控制自然的力量。既然存在死亡本能的假设基本上是建立在理论基础上的，那就必须承认，它不能完全抵制住理论上的反对。但是，这却是在我们目前的知识状态下我们所能了解的一切；将来的研究和反映无疑将带来更多能解决这个问题的光亮。

在全部下文里，我采纳了这个观点，攻击性倾向是人的一种先天的、独立的本能倾向，现在我又回到它能形成文明的最有力的障碍这

① 我们现在的观点可以大致上用这种说法表示出来，即里比多参与了每一种本能的表现，但是，并非那种表现中的一切都是里比多。

个说明上来了。在这个讨论过程的某一点上，我们曾有这样的观点，文明是人的一生中一个独特的过程，我们现在仍然受这个观点的影响。我们可以补充一句，这个过程证明，它是服务于爱欲的，爱欲的目的是先把每一个人，再把每一个家庭，然后再把每一个部落、种族和国家都结合成一个大的统一体，一个人类的统一体。为什么要这样做我们并不知道；这只是爱欲的工作。这些人群一定在里比多上互相结合着，仅仅是需要，即共同工作的好处，还不能把他们结合在一块。人的自然的攻击本能，个人对全体的敌意和全体对个人的敌意都反对这个文明的计划。这种攻击本能是死亡本能的派生物和主要的代表，死亡本能是和爱欲一起被我们发现的，死亡本能也享有对世界的统治。在我看来，现在文明进化的意义对我们来说不再是一个谜。当文明进化在人类中使自己消耗殆尽的时候，它一定要向我们展示爱欲和死亡之间，生的本能和破坏本能之间的斗争。这种斗争是组成一切生命的基本的东西，因此，文明的进化过程可以简单地描述为人类为生存而做的斗争。[①] 正是巨人泰坦的这种斗争才使我们的保姆试图用它来组成他们的天国催眠曲！

六

为什么和我们自己关系密切的动物没有表现出这种文明的斗争呢？哦，我们可不知道。有一些动物，如蜜蜂、蚂蚁、白蚁很有可能奋斗了几千个世纪才找到了那条我们至今还十分赏识的那些国家制度，那种功能的分工，那种对个体加以限制的道路。正是我们目前状态的

① 我们还可以明确地再补充几句，它的形式一定是在某些还有待发现的确定事件之后被确定下来的。

那些特点，使我们凭着自己的感情就知道，让我们处在动物世界的这些任何团体里，或者扮演它们授给个人的任何角色都是不会幸福的。对其他物种来说，有可能在其环境的影响和在其内部斗争的本能之间已经形成了一种暂时的僵局，于是，发展就停止了。在原始人当中，一条里比多的新道路可能已经在破坏本能方面使能量发生了新的迸发。在这里还有许许多多的问题，迄今为止我们还没有答案。

现在还有一个问题和我们密切相关。文明是用什么方法来控制攻击性，使它变得无害，或者把它摆脱掉的呢？这些方法中有一些我们已开始知道，虽然还显然不是最重要的方法。我们可能在个体的进化中研究这种攻击性。当个体渴望攻击性无害的时候。在他身上会发生什么事情呢？这是一些微妙的，我们决不可能猜测到的事情，但又是一些似乎非常简单的事情。攻击性是心力内投的，**内在化的**，事实上，攻击性被送回到它所起源的地方，意即，指向了自我。在自我中攻击性被一部分自我所接受，自我把自己作为一个超我而和其他的东西区别开来，现在又以良心的形式，对自我实行同样严厉的攻击倾向，这样，自我就会享受到攻击别人的快乐。在严厉的超我和附属的自我之间的这种紧张，我们称之为**犯罪感**；它作为一种惩罚的需要而表现出来。因此，文明通过使这种紧张减弱或者消除这种紧张，通过在他们的心理之内建立一个制度来监视它，像一个被征服的城市里的驻军一样，来控制对个体来说十分危险的攻击性之爱。

关于犯罪感的起源，精神分析学家的观点和心理学家的观点不同，精神分析学家也不容易解释它。首先，当人们问起犯罪感是怎样在一个人的心里产生的时候，人们就被告知，这是一件无可争辩的事情：当人们做了某件他们知道很坏的事情时，他们就感觉到犯了罪（虔诚的人称之为"罪孽深重"）。但是，人们发现，这个回答并没有告诉我们什么。或许经过一阵犹豫，人们将补充说，一个实际上还没有干坏

事的人，但只是意识到了有干坏事倾向的人，也会认为自己犯了罪；于是，人们就会问，为什么这种倾向在这种情况下被认为是和行动等同的呢？在这两种情况下人们将会预测到，邪恶已经作为一种应受指责的、不应付诸实施的东西被认识到了。这种判断是怎样得出的呢？人们可能会拒绝这个关于分辨善恶的一种原始的——或像人们所说的那样，自然的——能力的建议。邪恶往往根本不会损伤或伤害自我；相反，邪恶也可以是某种他所期望的给他带来快乐的东西。显然有一种外部影响在起作用，正是它决定了什么才可以称为善和恶。既然他们自己的情感不会让人沿着同一条路走下去，他们就一定会有服从这种外部影响的动机。在人们处于无助和依赖于他人时很容易发现这种动机，可以把这种动机最恰当的称为**害怕失去爱**。假如一个人失去了他所依赖的他人的爱，他也将丧失对许多危险的防御，首先他将冒这个风险，就是说，这个更强壮的人将以惩罚他的形式显示出这个人的优越性。因此，所谓恶的东西从一开始就是威胁要使人类丧失爱的东西；由于对这种丧失的害怕，人们就必须制止这种丧失。这就是为什么一个人是否已经干了坏事和只是企图这样干坏事的一个小小的区别；在任何这两种情况下，只有当他本人已经发现了这种危险和将要在这两种情况下都以同样的方式表现出来的时候，危险才会开始。

我们称这种心理状态为**邪恶的良心**(bad conscience)，但是，实际上它不应该承受此名，因为在这个阶段，犯罪感显然只是害怕失去爱，这是一种**社会的**焦虑。在一个小孩子身上，这决不可能是任何别的东西，但是，在许多成年人身上也只是发生了程度上的变化而已，就是用较大的人类社会取代了父亲或者父母双亲。因此，这些人习惯上允许自己干任何坏事，使自己获得想获得的东西，只要他们肯定没有任何权威会发现它，或者使他们受苦，他们的焦虑就只和害怕被察觉有关。当前的社会必须考虑这种普遍的心理状态。

当这个权威一被超我的发展所内化，就会发生巨大的变化。良心的表现就会被提高到一个新的水平；确切地说，在此之前不应该称之为良心和犯罪感。[1] 在这一点上害怕被发现就会停止活动，而且干坏事和希望干坏事之间的任何差别也会完全消失，因此没有什么东西能够隐瞒着超我，就是思想也无法隐瞒。确实，情况的真正严重性已经消失了：因为就我们所知，新的权威，超我，并没有虐待自我的动机，超我本身和自我有密切的联系。但是，使已经消失的东西重新复活却常常在发生学上表现出它的影响，这样，就使事情大体上保持了最初的状况。超我用同样的恐惧感来折磨罪孽深重的自我，并且伺机就使外部世界来惩罚自我。

在发展的第二阶段，良心表现出一种特性，这种特性在第一阶段并不存在，而且要说明它也是不太容易的。这就是说，一个人越正直，他的良心就越严厉、越多疑，因此，最后正是那些对上帝最虔诚的人指责自己是罪孽深重的人。意思是说，德行丧失了她曾经允诺的某些奖励；顺从的和有节制的自我并不喜欢它的良师益友的信任，看来获得它是白花了力气。现在，有人准备对此提出反对，认为这些困难都是人为的。相对严厉的和警惕的良心正是有道德的人的标志，虽然基督教徒可以宣布自己是罪人，但他们并没有什么错，鉴于他们特别容易受本能满足的诱惑——因为就我们所知，诱惑只有在长期缺乏满足的情况下才会增加，而如果有时使他们得到满足，他们就至少暂时地平静下来。伦理学领域里充满了问题，我们在这里发现的另一个事实是

---

① 任何一个有理智的人都会理解和考虑到，在这个描述性的概括研究中，由于逐渐的变化而在现实中出现的事情被明显地区分出来了，不仅超我的存在，而且它的相对强度和影响范围也不是唯一的有关因素，再者，上述关于良心和犯罪的论述都是常识，这几乎是无可争辩的。

外部剥夺，这种不幸在超我中极大地加强了良心的力量。只要一个人事事如意，他的良心就很宽大，并允许自我做各种事情；当某种灾害降临时，他就会引咎自责，发现他的罪孽，提高他的良心的标准，对自己加以节制并用苦行来惩罚自己。[1] 整个民族都已经这样行动了，并且仍然一如既往。这是很容易用良心最初的幼年阶段来解释的，正如我们所见，良心在心力内投到超我之后并没有被放弃，而是和超我一起存在着，并且藏在超我的后面。命运被认为是对父母作用的替代；灾难意味着，一个人不再被这个万物之最伟大的力量所爱，受到了失去爱的威胁，人们又一次在这个超我中的父母的代表面前俯首称臣，人们在幸福的时候曾试图对此不予理睬。当命运在严格的宗教意义上被认为是上帝意志的表现而不是别的什么的时候，这就会变得特别清楚了。以色列人认为他们自己是上帝最宠爱的孩子，当这个伟大的父亲一再地把惩罚降临到他们头上时，仍然没有动摇他们的这种信仰或者使他们怀疑上帝的力量的公正；他们造就了自己的预言家，这些预言家向他们宣布他们的罪孽，由于他们的犯罪感，他们将发出其教士宗教的严厉的命令。原始人的行为竟如此大相径庭，真令人惊讶不已！假如这个原始人遭到厄运，他并不埋怨自己，而是埋怨其物恋对象，这个物恋对象显然没有对他尽到责任，这个原始人就会痛斥物恋对象来代替对自己的惩罚。

因此，我们了解了犯罪感的两个根源：一个来自对权威的恐惧，另一个来自对超我的恐惧。对权威的恐惧迫使我们放弃本能的满足；对

---

① 这种由于厄运而增加的道德感已经在马克·吐温的一个有趣的小故事《我偷的第一块瓜》里阐明了。这块瓜恰好是块不熟的。我听到马克·吐温自己在他的一次讲演中讲了这个故事。在他说出题目之后，他停下了，并用怀疑的腔调自问："这是第一块吗？"整个故事就是这样的。

超我的恐惧还要外加惩罚，因为保留被禁止的愿望是瞒不住超我的。我们也已经知道应该如何解释超我的严厉性，即良心的严厉性。它只是坚持外部权威的严厉性，这是超我已经获得了成功的，并在某种程度上被取代了的。我们现在知道，放弃本能的满足是怎样和犯罪感联系起来的。确实，最初的时候，放弃本能是害怕外部权威的结果，一个人放弃了快乐就可以不失去它的爱。做了这种放弃之后，就可以说，一个人脱离了权威。就没有什么犯罪感可以保留了。但是，对超我的恐惧来说，情况就不同了，仅仅放弃满足在这里还是不够的，因为愿望还保留着，而且无法瞒着超我，尽管已经放弃了满足，犯罪感仍将被经验到，这实际上就是建立超我，或者如人们所说，形成良心的最大的不利之处。放弃满足不再具有赦免作用，道德的限制不再受到爱的信念的奖赏，受到威胁的外表的不幸——爱的丧失和外部权威给与的惩罚——已变成了一种永久的内部不幸，变成了一种犯罪感的紧张。

这些相互关系如此复杂，同时又是如此重要，以致于尽管有重复的危险，我将再从另一个角度来探讨这些关系。按年代顺序分述如下：首先，本能放弃归之于害怕外部权威的攻击——当然这相当于害怕失去爱，因为爱是对这些惩罚性攻击的抵抗。其次是外部权威的建立，本能的放弃归之于对这个内部权威的害怕——意即，对良心的害怕。在第二种情况下，邪恶的行动和邪恶的企图是等同的；此后就是犯罪感，惩罚的需要。良心的攻击性继续坚持权威的攻击性。至此似乎一切都很清楚了。但是，我们怎样才能在这个纲要中为不幸（即外部强加的那种本能的放弃）所产生的影响，为它所具有的增加良心之严厉性的作用找到一席位置呢？怎样解释那些最好的人，那些最不致于造反的人的良心之格外严厉性呢？我们已经解释了良心的这两个特征，但是，我们可能仍有这种印象，即这些解释并没有触及到事情的根源，还有一些事情他们没有解释。这里终于出现了一个具有精神分

析特色的、和通常的思维方式不同的观点。这个观点的实质使我们了解到,为什么整个的事情对我们来说似乎必定是这样混乱和含糊不清。这个观点告诉我们:一开始的时候,良心(更确切地说,是后来成为良心的焦虑)是本能放弃的原因,但是,后来这种关系颠倒过来了。于是,每一种本能放弃就成了良心的一种动力的根源;每一次对本能满足的新的放弃都增加了它的严酷和偏执;假如我们只能使本能放弃和我们已经知道的良心的发展更好地协调起来,我们就会做出下述矛盾的说明:良心是本能放弃的结果,或者本能放弃(外加的)产生了良心,因此就要求做出更多的本能放弃。

这个主题和我们以前关于良心的发生学知识之间的矛盾实际上并没有这么大,我们能找到一种使矛盾进一步减少的方法。为了更容易地说明这个问题,让我们选择攻击性本能为例,我们假设,这种放弃总是攻击性的放弃。当然这只是一种暂时的假设。那么,本能放弃对良心的影响就如下所述:我们尚未满足的每一种攻击性冲动都被超我接收过来,从而增加了超我(对自我)的攻击性。这种说法并不适合于此种观点,即良心最初的攻击性应该是外部权威之严酷性的一种继续,因此和本能的放弃无关。但是,假如我们预测第一部分的攻击性有一个不同的起源,超我也有这种攻击性,那么,我们就能放弃这种不一致。

当权威不让儿童享受第一种但却是最重要的满足时,一定会在里面引起相当强烈的攻击性冲动,先不考虑本能剥夺的特殊性。儿童必定会被迫放弃满足这些报复性的攻击愿望。在这种情况下,实际上是这样难以令人接受,它求助于我们所熟知的某种机制;通过自居作用的过程,把自己同化到不会受伤害的权威里去,这样,它就变成了超我,并具有了一切攻击性,这种攻击性是儿童乐意对它施行的。儿童的自我不得不满足这个权威的不幸角色——父亲——这个角色的地

位已经下降了。这经常是一种最初情境的颠倒："假如我是父亲，你是我的孩子的话，我一定会恶劣地对待你。"超我和自我之间的关系是被细分之前的自我和外部对象之间的真实关系的翻版，被一种愿望歪曲了的翻版。这也是很典型的。但是，基本的差别在于，超我最初的严酷性并不那么多地代表已被经验到的或者期望从对象中得到的那种严酷性，但却表示儿童自己对对象的攻击性。假如这是正确的话，人们就会真正地主张，良心一开始就从对一种攻击性冲动的压抑中形成了，随着时间的进展又被每一种新的压抑所强化。

现在这两种理论哪一种更真实呢？是那个从发生学上看似乎不容置疑的、较早的理论呢，还是那个以如此受欢迎的方式围绕在我们的理论周围的新的理论呢？显然这两种理论都各有道理，也都有直接观察的证据，它们相互之间并不矛盾，甚至在某一点上还是一致的，因为儿童的报复性攻击将部分地由期望从父亲那里得到的惩罚性攻击的数量所决定。然而，经验表明，一个儿童的超我所显示出的严酷性和他自己所经验到的虐待的严酷性毫无一致之处。[①] 超我的严酷性似乎独立于后者之外；一个受到非常宽厚待遇的儿童能获得一种非常严格的良心。但是，夸大这种独立性也是错误的；要使自己确信，严格地培养对儿童超我的形成也有强烈的影响，这是不困难的。就等于说，超我的形成和良心的发展是部分地受先天的体质因素和部分地受环境影响所决定的；这是不足为怪的——相反，这是所有这类过程的不变的病因学条件。（在《全部人格的精神分析》一书中，弗朗茨·亚历山大(Franz Alexander)在和艾奇霍恩(Aichhorn)做的儿童非社会行为的研究方面，讨论了这两种主要的病因学训练方法，即过分的严厉和溺爱。过分宽容和溺爱的父亲促进了过分严厉的超我的发展，因为当

---

① 正如麦勒尼·克莱恩(Melanie Klein)和其他英国作家所正确强调的那样。

儿童面临对他的爱时，他无法安置它的攻击性，而只能把攻击性转向内部。而在没有得到任何爱的情况下成长起来的被遗弃的儿童，则往往缺乏自我和超我之间的紧张；他们的攻击性可以指向外部。因此除了任何可能表现出来的体质因素之外，可以说，严酷的良心来自环境中这两种因素的合作：本能满足的剥夺引起了儿童的攻击性，他所受到的爱把这种攻击性转向内部，在内部则被超我所接受。）

也可以说，当一个儿童用过分的攻击性和超我的过分严厉性来对第一次大的本能剥夺做出反应时，他遵循着一个种系发生的原型，但没注意实际上什么反应才是有道理的；原始时代的父亲当然是令人恐惧的，人们可以安然地把最大程度的攻击性归因于他。假如一个人把目光从个体的发展转向种系发生学的发展，他就会发现，良心发生学的这两种理论之间的差异将会进一步消失。但是，另一方面，我们发现，在这两个过程之间有一个新的重要差异。我们不能忽视这个结论，即人的犯罪感在奥底普斯情结中有它的起源，并且是在父亲被联合起来的弟兄们杀死时才获得的。那时攻击性不但没有受到压抑，反而得到了实施，正是这同一种攻击行动，我们才把它在儿童中的压抑看作是犯罪感的根源。现在，如果一个读者愤怒地呼喊："那么一个人是否杀了他的父亲不就没有什么差别了吗？在任何情况下人们都能获得犯罪感！"我就不会感到惊讶了。在这里我认为应该允许人们有些疑问，否则的话，把犯罪感说成是由受压抑的攻击性引起的，就是不真实的了，或者说，关于杀父亲的故事是个传奇，原始人杀父亲并不比现代人更经常。除此之外，假如这不是传奇，而是一个似乎可能的历史，那么，这就只能是我们都期望发生的一个例子，就是说，一个人感觉犯了罪，是因为他真地做了什么不合理的事情。我们大家都期待的是，精神分析将会对这种反应做出解释，这不管怎么说都是一个每天发生的事情。

这倒是实情，我们必须弥补这个疏漏。对此也没有什么十分神秘的。当一个人犯了罪，并由此而产生犯罪感的时候，这种感觉就应该更恰当地称之为**悔恨**。这种悔恨只和一种活动有关，它显然已预测到良心，即犯罪感的能力，可能在活动之前就已存在了。因而这种悔恨决不能帮助我们找到良心的根源和犯罪感大致的根源。在这些日常的例子里，事情的进程通常是这样的：一种本能的需要不管良心如何，而获得实现的力量，这种力量也有它的局限性，因此，当满足恢复了早期的力量平衡之后，需要就不可避免地减少了。所以精神分析拒绝通过我们这次讨论的悔恨来考虑犯罪感的情况是有道理的，不管这种悔恨多么经常地出现，也不管它的实际重要性究竟有多大。

但是，假如一个人的犯罪感回到杀害父亲上来，那无疑是个悔恨的例子，但是，难道我们打算假设，在那种情况下，行动之前就没有良心和犯罪感吗？假如这样的话，那么，悔恨又来自何处呢？这个例子一定会向我们解释这种犯罪感的谜，并将因而克服我们的困难。像我们相信的那样，它一定会这样做。这种悔恨是对父亲最早的原始的矛盾情感：儿子们恨他，但也爱他；在儿子们对父亲的恨被他们的攻击性活动满足之后，他们的爱就在对其行动的悔恨中表现出来，就以对父亲的自居作用建立了超我，把父亲的惩罚权授予超我，好像父亲要实施儿子们对他所施行的攻击一样，并且提出了应该避免这种行为重复发生的限制条件，既然对父亲的攻击性冲动在后代身上重复出现，犯罪感也就被保留着，并且每次都被那个重新受到压抑和转移给超我的攻击性所进一步强化。在我看来，我们终于能从这一点上清楚地看出爱在良心的起源中所起的作用和犯罪感的注定不可避免。一个人是否杀了他的父亲或者避免了这种行动都不是决定性的事实；在这两种情况下，人们一定都会感觉犯了罪，因为犯罪感是表示矛盾心理的冲突，表示爱欲和破坏本能或死亡本能之间的永久斗争。当人们一旦面

临着和同伴一起生活的任务，这种冲突就产生了；只要他知道没有其他共同的生命形式，只有家庭形式的话，这种冲突就一定会在奥底普斯情结中表现出来，引起良心的发展，产生第一种犯罪感。当人类试图组成更广泛的共同生活的形式时，同样的冲突就会继续发生——以过去获得的形式——并且会得到强化，致使犯罪感也会得到进一步的强化。即使文明服从于一种内在的性冲动，这种性冲动把人类结合成一个紧密结合的群体，因此，只要根据这种性冲动在激起一种不断增长的犯罪感时的警惕性就能达到这个目的。这个讨论从关于父亲开始，到关于群体而结束。假如文明作为一个整体是一个从家庭群体到人类群体的不可避免的发展过程，那么，犯罪感的强化——从先天的矛盾心理冲突，和从爱与死亡的持久斗争中产生的——将不可避免地要和它联系起来。直到犯罪感或许增长到使个体无法承受的程度。这使人们想起了那个伟大诗人歌德对苍天神力的谴责：

> 是您让我们踏上人生之路，
> 是您观察我们犯罪，走入歧途，
> 又让我们匍伏在地低下头，
> 一念之差酿成遗恨千秋。①

人们可能会对这种思想发出叹息，它只赐予了少数人，但却无力从他们自己的情感旋涡里救出最深处的真理，对此我们其余的人就只能通过不停地探索和遭受无名的痛苦寻找出路。

---

① 参见歌德，威廉·梅斯特《竖琴师之歌》。

七

在即将结束这次旅行的时候，作者必须恳请读者们原谅，因为他没有给读者更熟练的引导，没有时时为他们节省一段白走的路程，使他们绕了个大弯子。毫无疑问是应该能做得更好一些的。我现在做一些弥补。

首先，我猜想读者们会感觉到，关于犯罪感的讨论超越了这篇论文的适当界限，占了太多的篇幅，这样，和主题并非总有联系的其它部分就被搁置一旁了。这可能会破坏本文的结构，但却忠实地符合我的意图，把犯罪感描述为文明进化中最重要的问题，并且说明文明进步的代价是通过提高犯罪感而丧失幸福来付出的。（"因此，良心的确使我们大家都成了懦夫……。"目前，对年轻人的教育往往把性欲在他们生活中将起的作用瞒着他们，这种情况还不是我们对它提出的唯一责难。不使年轻人对攻击性有所准备也是个错误，因为年轻人注定要成为攻击的对象。让年轻人带着这种不真实的心理学倾向进入生活，无异于让人穿着夏装，带着意大利湖泊的地图赴南极考察。人们可以清楚地看到，道德标准在某种程度上被误用了。假如教育说："这是为了使自己幸福和使别人幸福，人们所应该做的，但是你们必须对人们不这样做给予认真的考虑。"那么，这些标准的严厉性就没有什么害处。代之以此，就会使年轻人相信，每个人都是遵守道德标准的，就是说每个人都是善良的。于是，在这个基础上就会提出年轻人也要这样做的要求。）在这个说明中听起来还有令人疑惑不解的东西，也就是我们的全部研究中最后的结论，可能归之于犯罪感所具有的和我们的意识的那种相当独特的关系——到目前为止还没有得到完全地解释。在我们认为日常很正常的悔恨情况下，犯罪感显然能被意识所接受；的确，

我们经常用犯罪意识来代替犯罪感。在我们对神经症的研究中，我们发现了对了解正常人很有价值的线索，在这方面我们还发现了一些非常矛盾的事态。在这些疾病中有一种强迫性神经症，它的犯罪感在意识中强烈地表现出来，犯罪感控制着临床表现和病人的生活，几乎不让任何事情和它同时出现。但是，在大多数其他类型和形式的神经症里，犯罪感是完全无意识的，无论如何都未能使犯罪感的作用减少。当我们把一种**无意识犯罪感**归之于此时，我们的病人不相信我们的话；为了使病人更容易理解，我们只好解释说，犯罪感是在无意识中寻求惩罚时表现出来的。但是，我们不可过高地估价犯罪感和形成神经症的联系；即使在强迫性神经症里，有些人也并没有意识到他们的犯罪感，或者只是把它看作一种使人痛苦的不安或一种焦虑，除非能阻止住他们从事某种活动。总有一天我们是应该能够最终了解这些事情的，但迄今为止我们还不行。或许我们可以在这里说明，犯罪感实际上不是别的，只是焦虑的一个心理变种，犯罪感在后期就和害怕超我完全一致了。再者，焦虑和意识的关系具有同样非凡的变化特点。在某些情况下一切症状的背后总有焦虑；然而有时候焦虑又深入到意识中去，用它的吵闹掩盖生一切，而在另一些情况下，焦虑把自己藏匿得如此严实，致使我们被迫称之为无意识焦虑——或者，假如我们想有一个就心理学意义说的更纯洁的良心，因为焦虑毕竟只是一种知觉——一种可能发生焦虑的知觉。因此很有可能文明所产生的犯罪感并非被认为是这样的，而是在很大程度上无意识的，或者作为一种寻求其他动机的不安或不满。不管怎么说，不同的宗教都绝没有忽略犯罪感在文明中所起的作用。再者，这些宗教提出了一种观点，这是我们在其他地方未曾考虑过的，即把人类从这种犯罪感（这些宗教称之为罪孽）中拯救出来。从基督教借以获得这种拯救的方式中——牺牲一个人的死，这个人把大家共同犯的罪都加在他自己身上——我们确已

得出关于这种情况的结论，由于这个原因而首先获得了这种最初的犯罪感，就是说，这种情况也是文明的开端。

更精确地探讨某些词汇的意义，如**超我**、**良心**、**犯罪感**、**惩罚的需要**、**悔恨**，我们在使用这些词汇时或许常常不太严格和互相代用，这虽然不是一件很重要的事，但也不是多余的。这些词汇都和同样的情境有关，但都表示不同的方面。**超我**是一个心理上的结构，我们已经推断了它的存在。**良心**是一种功能，我们把它归之于超我，它的作用是监视和判断自我的活动和意图，行使监察员的功能。**犯罪感**，即超我的严酷性，是像良心的严酷性一样的东西，这就是自我所具有的以这种方式被观察到的知觉，是自我对在它的努力和超我的标准之间那种紧张的评价；处在所有这些关系后面的焦虑，对那个批评机构的害怕和**惩罚的需要**就是自我方面的一种本能的表现，自我已经在施虐狂的超我影响下变成了受虐狂，它已经使一部分在其自身之内起作用的破坏性本能服务于对超我的性依恋。在我们能够证实超我之前，我们不应该谈论良心；至于犯罪的意识，我们必须承认，它在超我之前，也就是在良心之前就产生了。那时这种犯罪意识直接表现出对外部权威的恐惧，承认自我和这个外部权威之间的紧张；犯罪意识是需要得到父母的爱和趋向本能满足之间的那种冲突的直接派生物，是对引起攻击性倾向的这种迫切要求的阻挠。正是因为犯罪感的这两种不同的说法——一个是对外部权威的害怕，另一个是对内部权威的害怕——是把一种说法强加于另一种说法之上，才使我们对良心关系的洞察在许多方面受到了阻挠。**悔恨**是在一种犯罪感的特殊形式下表示自我反应的一个一般的术语；它包括属于焦虑的那些几乎没有变化的感觉材料，这种焦虑在犯罪感后面起作用；它本身就是一种惩罚，可能还包括惩罚的需要；因此，这种焦虑也可以在良心得到发展之前出现。

另外，让我们再回顾一下那些在我们的研究期间一度曾使我们困

感的矛盾将是没有害处的。我们说,一方面犯罪感是未遂攻击性的结果;但另一方面,特别是在其历史的开端,也就是在杀害父亲的情况下,犯罪感则是实施了攻击的结果。我们也发现了克服这个困难的方法。内部权威(即超我)的发展,确切地说从根本上改变了整个情境。在此之前,犯罪感是和悔恨一致的;在谈到这一点的时候,我们观察到,悔恨一词是为实际施行了一次攻击性活动之后的反应做准备的。此后,无所不知的超我就使企图攻击和已经攻击之间的区别失去了意义;因此,不仅实际上采取暴力行动能引起犯罪感——正如全世界都知道的那样,就是采取暴力行动的意图也能引起一种犯罪感——正如精神分析所发现的那样。在两种主要本能之间的矛盾心理的冲突给心理学情境留下了同样的印记,就是说,不必考虑在这里发生的变化。这就使人们试图在这里为犯罪感和意识之间变化关系的秘密寻找一种解释。由于干了坏事而感到悔恨的犯罪感必定总是有意识的;而属于邪恶冲动的犯罪感则可能是无意识的。但是,事情并非如此简单:强迫性神经症就和它截然相反。第二个矛盾是,根据某一种观点,攻击性能量(我们设想超我就具有这种能量)只是属于外部权威的惩罚性能量的继续,并且被保存在心理的内部;而根据另一种观点则恰恰相反,它是由起源于自我的攻击性能量组成的,攻击性能量针对的是这个抑制作用的权威,但不允许在行动中把自己释放。第一种观点似乎和犯罪感的历史更一致,第二种观点则和它的理论相一致。更彻底的思考已经几乎完全解决了这个显然不可调和的矛盾,对两者来说都作为基本的和共同的东西而保留下来的是在两种情况下我们都着手处理的已经转入内部的攻击性。另外,临床观察确实允许我们区分超我的攻击性的这两种根源,在任何一定的条件下,任何一种根源都可以起主要作用,但它们通常是一道起作用的。

我认为这里应该是认真考虑我以前作为一种临时设想而提出的

那个建议了。在最近的精神分析文献里，人们已经显示出对这个观点的偏爱，即任何一种使本能满足丧失，或使它受到挫折都会引起犯罪感的提高，或者可能会这样。假如一个人把这看作只对攻击本能有效，我相信他就会极大地简化这个理论，他将很难反驳这个假设。那么，犯罪感的提高就会取代未实现的性的欲望，对此将怎样做出动力学和实际的解释呢？这肯定只能以迂回的方法发生：对性满足的阻挠就会引起对那个阻挠满足的人发起攻击，于是，这种攻击倾向本身又受到了抑制。因此，它毕竟只是通过被抑制和转移给超我而变成了犯罪的攻击性。如果我们把精神分析关于犯罪感起源的发现局限在攻击本能上，我相信会有非常多的过程将容许做出更简单的和更清楚的解释。临床材料的观察在这里没有给我们明确的回答，因为根据我们自己的假设，这两种本能几乎不能以纯粹的形式互不混合地出现；但是，对极端情况的研究很可能会在我所期望的方面表现出来。我想通过把它应用于压抑过程，而把我们的第一种好处从这个狭窄的概念中提取出来。如我们所知，神经症的症状主要是对未实现的性愿望的替代满足。在我们的分析过程中，我们惊讶地发现，或许每一种神经症都保留了一定数量的无意识犯罪感，犯罪感又反过来通过把它用作一种惩罚而强化了症状。现在我们要提出下面的说明作为一种可能的阐述：当一种本能的倾向进行压抑时，它的里比多成分就会变成症状，它的攻击成分就会变成一种犯罪感，即使这个说明只是近似精确，也值得引起我们的兴趣。

本文的某些读者也可能有这种印象，即爱欲和死亡本能之间的斗争公式重申得太多了。人们设想，这个公式已具备了在人类中发展起来的文明过程的特点；但是，它也和个体的发展过程有关，除此之外，人们设想这个公式已大体揭示了有机生命的秘密。考察这三种过程相互之间的关系对我们来说就是十分必要的了。现在出于这种考虑，

我们认为同一个公式的重复就是正确的，就是说，人类和个体发展中的文明过程都是生命过程；因而一定都具有生命过程的普遍特点。另一方面，证明有这种普遍特点的存在并不能帮助我们做出区分，除非特定条件进一步缩小了它的范围。因此，只有当我们说，文明过程是生命过程在爱欲给它布置的任务影响下和在外部需要(Ananke)的怂恿下所经历的一种特殊变化过程，我们才能感到满足；这个任务是把一个人结合到在其中有里比多依恋的那个更大的联合体里。但是，当我们把人类文明过程和个体的发展过程或成长过程相比较时，我们将毫不犹豫地得出结论，假如不是事实上把同一过程用于不同对象的话，那么，这两个过程实质上就是很类似的。人类种族的文明过程与其说是个体的发展过程，倒不如说是抽象概念的发展过程，因此这就更难以用具体的术语来理解，也不应该把类似的发展推向极端；但是，鉴于这两个过程的目的具有类似的特点，一个是作为群体一员的个体的结合，另一个是许多个体之外的另一个群体的产生——在这两种情况下使用方法上的类似性和所得结果的类似性并不令人惊讶。鉴于它的特别重要性，我们不再暂缓提及能分辨两个过程的这一特点。个体的发展是根据快乐原则，即获得幸福，所制定的程序来排列的，它坚定不移地坚持这个主要的目的；作为社会一员的个体的结合，或对社会的适应，似乎就像一个几乎不可避免的条件一样，这个条件必须在它达到这个幸福的目标之前实现。假如个体没有实现这个条件就达到了目的，那就更好了。换言之，我们可以说：个体的发展对我们来说似乎是两种倾向相互作用的产物，这两种倾向是，奋求幸福，通常称为**利己主义的**，以及趋向于和社会中其他人相结合的冲动，我们称之为**利他主义的**。这两种描述都没有深究过多。正如我们已经说过的那样，在个体的发展中主要特点是利己主义的倾向，即奋求幸福；而另一种倾向，可以把它称为"文明的"倾向，通常用施行限制来满足自己。

但是，在文明的发展过程中情况就不同了；这里最重要的目的是用个体的男人和个体的女人组成一个统一体，而幸福的目标，虽然仍然存在，却被推到后面去了；假如没有必要为个体的幸福而烦恼的话，人类就总好像能最成功地结合成一个大的整体。因此，必须承认个体的发展过程一定具有自己独特的特点，这是在人类文明的发展过程中从未重复过的。就第一个也包括结合成团体的目的来说，这两个过程也一定会结合起来。

就像一个行星围绕它的中心天体旋转一样，它同时也发生自转，因此，人的个体在继续他的人生之路时也会参加到人类发展的过程中。但是，在我们愚笨的眼睛看来，苍天神力的作用似乎具有固定不变的秩序，虽然在有机体的生命中，我们仍能发现这些力量是怎样相互满足的，以及冲突的结果是怎样每天发生变化的。因此，在每一个个体身上，这两种倾向，一个趋向于个人的幸福，另一个趋向于和团体中的其他人结合，一定会相互满足；个体发展和文明发展这两个过程也一定会互相敌对和对各自的基础提出质疑。但是，个体和社会之间的这场斗争不是从原始本能的对立中派生的。爱欲和死亡可能是势不两立的；它是里比多自身阵营中的一种异议，可以和自我及其分享里比多的目的之间的斗争相比较；它最终确实容许在个体身上有一种解决方法，正如我们可能希望的那样，它也将在未来的文明中容许这样做——不管对个体的生活有多大压抑。

文明的进化过程和个体发展的道路之间的类比可以在一个重要的方面再前进一步。可以认为，社会也产生了一个超我，文明的进化就是在超我的影响下进行的。让人类文明系统中的一个权威在特定情况下作出这种类推是一个诱人的任务。我将仅仅指出某些惊人的详细情况。任何文明时代的超我和个体的超我一样都是以同样的方式产生的。超我是以伟大的领袖人物留在身后的印象为基础建立起

来的，这些伟大领袖是具有杰出心力的人，或者是某种倾向以不同寻常的力量和纯洁（并且常常由于这个理由）而非常不匀称地发展起来的人。在许多情况下类比探索可以更深入一步，在他们的生活中，这些领袖人物经常地（即使并非总是）受到别人的嘲笑，受到虐待，甚至被残害致死，正像那个原始的父亲所发生的情况那样，在他被暴力杀害之后很久才又变成了神。如果耶稣基督本人确实不属于那个对该事件的微弱记忆中的神话王国的话，那么，这种双重命运的最惊人的实例就非耶稣基督莫属了。另一个我们可以同意的观点就是文明的超我，就像个体的超我一样，它建立了很高的理想和标准，如果没有实现这些理想和标准，就会被两者用**良心的焦虑**来惩罚。在这种特殊的情况下我们确实遇到了异常的情况，即我们更熟悉的实际上是与此有关的心理过程，并且当它们从群体中发出时，就比它们在个体中更容易为意识所接受。当个体产生紧张的时候，发出责备的超我的攻击性是可以被觉察到的，而超我的禁令本身则往往在背景中保持着无意识状态。假如我们想使它们为意识所知，我们就会发现，它们和流行的文明的超我在要求上是一致的。在这一点上，这两个过程（群体的进化过程和个体的发展过程）可以说总是牢固地结合在一起的。因此，超我的许多作用和属性能够更容易地通过它在群体中，而不是在个体中的活动而实现的。

文明的超我已经阐发了它的理想和建立了它的标准。那些旨在解决人类间相互关系的要求是在伦理学的名义下构成的。最大的价值一直是建立在伦理道德的系统之上的，好像人类对伦理道德抱有特别的期望，以便获得某些特别重要的东西。事实上，伦理道德主要是解决这个很容易发现是任何文明图式中最令人痛苦的东西。因此，必须把伦理道德看作是一种治疗上的努力，看作是一种用超我提出的标准来获得某种东西的努力，这个东西并不是被文明的工作用其他方式

来获得的。我们已经知道——这是我们一直在讨论的——问题是如何搬开文明的这个最大障碍，即人类相互攻击的结构倾向；正是为了这个理由，"爱邻如爱己"这个命令——可能是文明超我的最新要求——特别使我们感兴趣。在我们的研究中和对神经症的治疗中，我们不可避免地要在两个方面发现个体超我的错误：在用这种严酷性发布命令和禁律时，个体超我对自我的幸福几乎没有烦恼，它没有充分地考虑在服从它时的困难，即服从本我中本能渴望的力量和外界环境的困苦。因而在治疗中我们发现，我们必须和超我做斗争，并努力节制超我的要求。对文明超我的道德标准也可以提出完全相同的异议。文明超我也不太为人类的心理结构过于烦恼；它发布一个命令，但决不会问，是否能够服从它。相反，它却假定，一个人的自我，在心理学看来能干任何要求他干的事，自我对本我有无限的力量。这是一个错误，即使在所谓正常人身上，控制本我的力量也不可能超出一定的限度。假如一个人要求得到更多的东西，就会引起个体的反抗或神经症，或者使个体感到不幸福。爱邻如爱己这个命令是对人类攻击性的最强烈的抵抗，是文明超我的非心理学态度的一个最好的例子。这个命令是难以完成的；这样一种对爱的过分夸张只能降低它的价值，并不能驱除邪恶。文明对所有这一切并不予以考虑，文明只是空谈，越难以服从，服从就越值得称赞。现在还保留着这个事实，就是说，在目前的文明状态下追随这种说教的人使自己处于比那些蔑视他的人更不利的地位。如果对攻击性的防御能够引起像攻击性本身那么多痛苦的话，那么攻击性就一定是文明的一个多么非凡的障碍啊！自然的伦理道德，正如人们对它称呼的那样，除了认为自己比别人有更好的自恋的满足之外，在这里提不出别的什么了。把自己和宗教联系起来的各种道德在这一点上允诺要使它在未来的生活中过得更好。我设想只要德行在这种生活中没有受到奖励，道德就会是白白的说教。我

也认为，人对前途的态度上的实际变化在这方面比任何道德的说教更有益；但是，在社会主义者当中，这个建议被不顾人性的理想的期望给搞混了，贬低了它的实际价值。

在我看来，寻求把文明进化现象看作是超我的表现的这种观点，是期望得出进一步的发现。我必须赶快收尾了。但是，还有一个不可忽视的问题。假如文明的进化和个体的发展有广泛的类似性，假如同样的方法在两者中都适用，那么，许多文明的系统——或文明的时代——甚至可能整个人类就会在文明倾向的压力下变成**神经病患者**，这个诊断不就证明是合理的吗？对这些神经症的分析解剖就可能引起自以为很有实际意义的治疗上的劝导。我不是说，这种企图把精神分析用于文明社会的作法是空想出来的，并且注定是不会有成果的。而是说，我们应该非常小心，不要忘记我们毕竟只是在解决类比问题，不仅对于人，就是对概念来说，要把它们从发源地和成熟起来的地方拉出来是很危险的。再者，对集体神经症的诊断将面临着一个特殊的困难。在个体神经症里，我们可以把病人及其环境之间的对照（我们设想是正常的）作为一个出发点。但是，这样的背景并不适用于任何会同样受到影响的社会，那就只好另辟蹊径。关于我们的知识在治疗上的应用，既然谁也无权强迫社会采用这种治疗，那么，对社会神经症做出最实际的分析又有什么用呢？姑且不论这些困难，我们可以期望总有一天会有人把这种研究大胆地用于文明社会的病理学。

由于各种原因，对人类文明的价值发表任何意见远非我的意图。我一直致力于防止自己由于热情而引起偏见，这种偏见往往认为，我们的文明是我们所具有的或能够获得的最宝贵的东西，认为文明一定会不可避免地把我们引导到梦想不到的完善的高度。无论如何，我可以毫不气恼地听取那些批评家的意见，他们断言，当人们调查文明的目的及其使用的方法时，就一定会得出这个结论，所有的事情都不值

得费力气，即使费了力气，最终只能产生一种谁也无法忍受的状态。我的不偏不倚使我很自得，因为我对这些事情所知甚少，我只肯定一件事情，人类所做的价值判断直接决定于他们对幸福的渴望；换言之，那些价值判断试图用论证来支持他们的幻觉。假如有人指出文明发展过程的不可避免，例如，对性生活加以限制的倾向，或者以自然选择为代价使人道主义的理想付诸实施的倾向是不可避免或不可转移的发展倾向，我们最好还是把这些发展倾向作为自然的必需品来服从，这样，我对此就会完全理解了。我知道人们会对此提出反对意见；认为这些倾向的后面有着不可逾越的力量，这些倾向在人类历史上常常被弃置一旁和被其它倾向所取代。因此，我没有勇气在我的同伴面前把这种想法作为一种预言提出来，我对他们责难我没有给他们提供安慰表示俯首认错；因为这实际上正是他们大家所要求的——像最虔诚的信徒一样的疯狂的革命者。

人类种族的命运问题在我看来似乎是，在人类中发展起来的文明过程是否能够、和在什么程度上将成功地控制社会生活的混乱，这种混乱是被人类的攻击性本能和自我毁灭本能所引起的。在这一方面，或许我们目前正经历的这个阶段应该受到人们特别的注意。人类控制自然力量的威力已经达到了这样的程度，以致于通过使用这些威力，人类现在就能够轻而易举地相互消灭直到最后一个人。人类也知道这一点——因此引起了他们目前极大的不安，使他们十分沮丧和焦虑，现在，人们可以期望，这两种神圣的力量中的另一个力量，即不朽的爱欲将施展它的威力，以便保存自己和其他同样不朽的对手。

一个幻觉的未来

一

当一个人在一个特殊的文化环境中生活了相当长的时间，并且常常试图发现文化的起源究竟是什么，文明究竟是沿着什么道路发展而来的时候，他有时也禁不住想从其他方面观察一下，并且想探究文明之前究竟是怎么回事，以及文明注定要发生什么变化。但是他不久便发现，这种探究从一开始就由于各种各样的因素而日渐衰微。首先是因为只有鲜见的少数人才能全面细致地观察人类的活动，大多数人却乐于把自己囿于一个或几个文化领域中。但是，一个人对过去和现在了解的越少，就必定会证明他对未来的判断越不可靠。而且还有一个更大的困难：恰恰是在这种判断中，一个人的主观愿望往往起一种难以评价的作用，结果这些期望便依赖于他自己经验中的纯粹个人的因素，依赖于他对生活所采取的或多或少的乐观态度，这种态度是受他

的脾气禀性或者他的成功与失败指使的。最后，这个奇妙的事实使人认识到，在一般情况下，人们可以说是天真纯朴地体验他们的当前状况的，但无法对其内容做出估计；在现实状况能够使人们取得用以判断未来的有利地位之前，他们首先必须使自己和现状保持一段距离——也就是说，必须把现状变成过去。

因此，任何一个屈从于这种诱惑而对文明的未来发表一种看法的人，都一定会想到我刚才指出的那些困难，想到与任何预言都有普遍联系的那种不确定性。这样，就我个人而言，在如此繁重的任务面前，我也要迅速地知难而退。我只要确定了这个窄小的研究领域在整个事物进程中的地位，我就会迅速地探讨这个一直使我十分注意的领域。

所谓人类文明，我的意思是说，人类生命从其动物状态发展而来，而且不同于野兽生命的所有方面——我不屑于对文化和文明加以区分——如我们所知，人类文明常常向观察者展示两个方面。一方面，它包括人类为了控制自然的力量和汲取它的宝藏以满足人类需要而获得的知识和能力；另一方面还包括人类为了调节人与人之间的相互关系，特别是调节那些可资利用的财富分配所必须的规章制度。但是，文明的这两种倾向并不是相互独立，互无关系的：首先是因为，人与人之间的相互关系是深受本能满足的数量影响的，而只有现存的财富才能使本能得到满足；其次是因为，一个人本身对于另一个人来说，可以起到财产的作用，由此另一个人可以利用他的工作能量，或者把他(她)选作一个性对象；第三是因为，尽管文明被认为是人类普遍感

兴趣的一个对象，但每一个人实质上却又都是文明的敌人[①]。显而易见，由于人们不能独立存在，因而为了使共同生活成为可能，文明所寄希望于他们的那些牺牲是一个沉重的负担。这样一来，文明就必须对个体严加防范，它的一切规章制度、风俗习惯和要求都旨在完成这项任务，其目的不仅在于影响财产的分配，而且在于保持这种分配；确实，对于那些有助于控制自然和生产财富以抵御人类敌意冲动的一切，这些规章制度、风俗习惯和要求都必须予以保护。否则，人类创造的财富轻而易举地便可毁于一旦。另外，创造了这些财富的科学和技术也能用于毁灭这些财富。

因此，人们常常获得这种印象，文明不过是少数人强加于大多数反抗者的一种手段而已，这些少数人懂得怎样才能获得权力和采取强制的手段。如果假定，这些困难并不是文明本身所固有的，而是取决于迄今所发展起来的文明形式的不完善和缺陷，那当然是十分自然的。而事实上要说明这些不完善和缺陷并不困难。虽然人类在控制自然方面取得了持续不断的进步，而且期望取得更大的进步，但却无法明确肯定在人类一切事物的管理方面也取得同样的进步；而且可能在各个时期，如同在现在一样，许多人一再扪心自问，已经获得的这点微不足道的文明是否确实值得保护。人们还会认为，重新安排人类的关系应该是可能的，通过放弃对本能的强制和压抑，就能把对文明感到不满的那些根源尽皆除去，这样一来，由于没有内部冲突的干扰，人们就能专心致志地获得财富和沉浸在获得财富的欢乐之中。这种状况虽然是一个黄金时代，但它能否实现却是大可怀疑的。相反，每一

① 人类个体对文明的这种敌对态度在这项研究的早期论述中起过巨大的作用，两年之后，弗洛伊德在他的《文明及不满》一书中又重申了这个问题，并对此进行了更全面的探讨。

种文明似乎都必须建基于对本能的强制和否认之上；更有甚者，谁也无法确定，是否对大多数人实行强制就会为获得新的财富所必须实施的那些工作做好准备。我认为，人们必须重视这个事实：现在在每一个人身上都有一些破坏倾向，也就是反社会和反文化的倾向，在相当多的人身上，这些倾向是十分强大的，它足以决定他们在人类社会中的行为。

这个心理学事实对我们判断人类的文明具有决定性的重要意义。我们可以首先认为文明的实质在于，为了获得财富而控制自然，还可以认为，通过在人类中公平合理地分配财富，就能把威胁文明的那些危险摒除在外，现在看来，强调的中心已从物质转向精神。关键的问题是，是否能够，以及在何种程度上才能够减轻强加于人类的本能牺牲的那个负担，以及使人和那些必须保存下来的本能协调一致，并且为它们提供一种补偿。正如无法免除对文明的强制那样，也完全不能免除少数人对群众(Masse)① 的控制。因为群众是懒惰而无知的，他们对本能的放弃毫无爱怜之心；他们对本能放弃的不可避免并不心悦诚服；组成群体的个人在随心所欲地控制他们的自由散漫方面是相互支持的。只有通过能够作为榜样，并且被群众公认为领袖的那些个人的影响，才能引导群众实施这项工作，才能进行文明所赖以存在的这些本能放弃。如果这些领导者是一些对生活必需品具有远见卓识的人，是一些足以掌握自己本能愿望的人，那就皆大欢喜，令人心满意足了。但实际上却存在着一个危险，领导者为了不失去他们的影响，与其让群众服从自己，倒不如自己服从群众，由此看来，他们有必要借助

① "Masse"这个德文词有非常广博的含义。在弗洛伊德的《群体心理学及其对自我的分析》中，由于特殊原因而把它译作"群体"。见标准版第十八卷。此处译作"群众"较为合适。

于权力的操纵而使自己独立于群众之外。简而言之，人类有两个普遍的特点应对这个事实负责：文明社会的规章制度只能通过一定程度的强制手段才能得以保持——就是说，人类并非本能地喜爱工作，那些论点对于抵御他们的激情是毫无作用的。

我当然知道人们会对这些论点提出反对意见。人们会说，这里描述的民众的特点，据说虽然能证明，强制在文明的实施过程中是不能免除的，但这种特点本身却只能是文明制度的缺陷所致，由于这些缺陷才使人类极端痛苦，充满仇恨和难以接近。在友善亲切的环境中长大成人，并学会高度评价理智，以及在幼年从文明中获益匪浅的人，将会对文明采取一种截然不同的态度。他们觉得文明就是他们的一切，并且愿意随时为它做出牺牲，以及为了文明甚至牺牲对文明的保存来说十分必要的工作和本能满足。他们能够随心所欲，而和领导者毫无二致。如果说，迄今为止还没有一种文化能产生这种性质的民众，那是因为还没有一种文化设想出一些能以这种方式，特别是从童年开始就对人类产生影响的规章制度。

人们可能会怀疑，不管怎么说，迄今为止，在目前我们控制自然的阶段，是否能够完全建立这种文化的规章制度。人们可能会问，这些将作为后代教育者的职高位尊、不偏不倚和公正无私的领导者究竟来自何处呢？当人们想到，在实施这些意图之前，不可避免地要采取大量的强制手段时，可能会感到惊慌失措。这项计划的宏伟壮观及其对人类文明之未来的重要意义是不容争辩的。它是完全建立在下述心理发现基础上的：人类具有最丰富多彩的本能倾向，其基本发展过程取决于儿童早期的经验。但是，出于同样的理由，人类所能接受教育的有限性限制了人类文化中这种转变的有效性。人们可能会问，一个不同的文化环境是否能够，以及在何等程度上才能摒除使人类事物如此难以引导的民众的这两个特点。但这种实验尚未付诸实施。可能

一部分人(由于某种病理倾向或过度的本能力量)仍然总是离群索居,不愿与人来往;但是如果能够把那些对今天的文明充满敌意的大多数人变成少数人,那么,就能完成相当一部分工作——或许这项任务都能得以完成。

我不愿意给人留下这样的印象:即我已大大地偏离了为我的研究所制定的路线。所以,我要明确保证,我丝毫无意于对现在正在欧亚诸国进行的这一伟大的文明实验作出评判①。我既无独特的知识,也无这种能力来确定这项实验的实际可行性,测验所用方法的可靠性,以及测量在意图和实施之间不可避免的差距,由于正在准备中的一切尚未完成,因此没能进行这项研究。我们自己曾得到的长期巩固的文明会为我们提供进行这项研究的材料。

二

我们不知不觉地就从经济领域转向心理学领域。起初我们曾试图在可资利用的财富中和分配财富的规章制度中寻求文明的宝贵财产。但是,我们逐渐认识到,每一种文明都是建立在迫不得已的工作和放弃本能的基础之上,以及因此不可避免地要引起那些受这些要求影响的人们的反对。显而易见,文明不可能主要地或者独一无二地存在于财富本身之中,存在于获得财富的手段之中,以及存在于财富分配的管理工作中,因为这些事情往往受到文明参与者的反抗和破坏性疯狂症的威胁。在发现财富的同时,我们现在还发现了可以使文明得到保护的手段,即强制的手段和其他那些意欲使人和文明社会融为一

---

① 参见《文明及不满》第五章的某些论述,和《战争为什么》中的两个论点。以及在《精神分析引论新编》中的最后一段长篇大论。

体，并且为人类做出的牺牲予以补偿的手段。后面这些手段倒可以看作文明的心理财富。

为了保持术语的一致，我们将把一个本能不能得到满足这个事实称为一次“挫折”(frustration)，把产生这种挫折的规章制度称为“禁律”(prohibition)，而把产生这种禁律的条件称为“贫困”(privation)。第一步是在影响每个人的贫困和虽然不影响每一个人，但却影响群体，影响同类甚至在单个人的贫困之间做出区分。前者是最早出现的贫困；同时还伴随着产生这些贫困的禁律。文明——谁知道这几千年以前的事呢？——开始把人和其原始的动物生存条件分离开来。我们非常惊讶地发现，这些贫困仍然在发挥作用，并且仍然是造成对文明持敌意态度的关键。深受贫困之苦的本能愿望随着每个儿童的降生而获得了新生；有一类人，即神经病患者，是用无社会性的行为对这些挫折进行反应的。在这些本能愿望中有乱伦、同类相食和杀人欲。把这些愿望和另一些愿望等量齐观，听起来似乎十分奇怪，人们联合起来以反对这些愿望，而对于是否容许另一些愿望存在，则在我们的文明社会中争执不休；但是，从心理学上讲，这样做是有道理的。不管怎么说，文明对这些最古老的本能愿望的态度也是不一致的。同类相食的愿望本身似乎受到人们的普遍反对——而在精神分析观点看来——已被完全摒除了。在反对乱伦愿望的禁律背后，还能看到乱伦愿望的力量，而在一定条件下，我们的文明仍然实施杀人的愿望，并且确实仍然发布杀人的命令。文明可能正在我们的面前发展着，有些我们今天虽然完全可以容许的其他愿望的满足，到将来也是不可接受的，就像同类相食在现在是不可接受的一样。

这些最早的本能放弃已经包含着一个心理学因素，它对其他一切本能放弃来说仍然是十分重要的。如果认为，自从最远古的时代以来，人类的心理就没有得到发展，它与科学技术的进步相比，今天的情

况和历史初萌时的情况完全一样，那就大错而特错了。我们立即就能指出一个心理的进步。这个进步与人类的发展过程是并行不悖的，即外部的强制逐渐内在化，这是因为有一种特殊的心理作用，即人的超我，把它接受下来，并把它包括在文明的禁律之中。[1] 每一个儿童都会向我们展示这个转变过程，只有通过这样的方法才能使它成为一个道德的和社会的存在。超我的这种力量是心理学领域中最宝贵的文化财产。已经发生了这种心理转变的人就会从文明的敌人变成文明的工具。在一个文化团体中，这种人的数量越多，它的文化就越安全可靠，就越能排除外部的强制手段。现在，这种内在化的程度在各种本能的禁律中是大相径庭的。至于我已经提到过的最早的文化要求，如果我们完全不顾那些不受欢迎的神经病患者，那么，这种内在化就似乎已经广泛地获得了。但是，当我们转而探讨其他的本能要求时，情况则发生了变化。我们惊讶地，并且十分关注地发现，只有在外部强制的压力之下——也就是，只有当这种强制确实行之有效，而且只要它使人感到恐惧——大多数人才会服从对这些观点施加的文化禁律。对于同样适用于每个人的所谓文明的**道德**要求来说，这也是真实可信的。一个人对别人不信的这种经验大多数都属于这一范畴。有数之不尽的文明人，他们虽然不再杀人和乱伦，但是，对于满足他们的贪得无厌，他们却并不拒绝，对于满足他们的攻击欲望和他们的性欲，他们也同样不会拒绝。只要不因此而受到惩罚，他们就会通过撒谎、欺骗和诽谤来伤害别人，毫无疑问，这一点经过多年的文明过程始终都是如此。

假如我们转而论述只适用于某些社会的那些限制条件，我们常常遇到一种虽然罪恶昭彰，但却总是得到认可的状况。人们设想，没有

---

[1] 见《自我与本我》第三章。

特权的阶层往往会妒忌那些有权者及其权益，而且会竭尽全力使自己从过度贫困中解脱出来。在不能得到满足的情况下，永久的不满就会在该文化内部持续存在，就会导致危险的反抗。但是，如果一种文化还没有超越某一限度，在这一限度之内，一部分人的满足要依赖于对另一部分人，或对大部分人的压迫——在目前的一切文化中都是这种情况——那么，被压迫者就会对这种文化产生强烈的敌意，虽然这种文化只有通过他们的劳动才能存在，但他们分享的文化财富却寥寥无几。在这种情况下，被压迫者并不期望这些禁律内在化。相反，他们非但不打算承认这些禁律，反而意欲毁灭该文化本身，甚至打算废除文明所赖以存在的必要条件。这些阶级对文明的敌视如此显而易见，以致于引起了各社会阶层的更潜在的敌意，虽然这些社会阶层获得了更多的社会财富，但他们却不以为然。不必讳言，一个使这么多人感到不满，并驱使他们起来造反的文明社会既没有长期存在下去的前景，也不应该有长期存在下去的希望。

一个文明社会的戒律发生内在化变化的程度，如果用流行的、而非心理学的语言表述的话，那就是：文明社会中人的道德水平，并不是评价一个文明社会的价值时所值得考虑的一种惟一的心理财富。除此之外，在理想和人的创造方面都有文明的财富。也就是，从这些资源中都能获得满足。

人们极易倾向于把文明的理想——把对于什么是人类所奋力以求的最高成就和最多的成就——包含在文化的精神财富中。最初看来，好像文明的理想能决定这个文化社会的成就，但是，实际的过程却好像是，通过把文化的内部财富和外部环境结合起来，才能取得第一批成果，而文明的理想就是建基于这一批成果之上的，于是，理想便以这第一批成果作为进一步发展的基础。理想给文明社会的人所提供的满足是自恋性质的满足；是对已经成功获得的一切感到洋洋自得。

要想获得完全的满足，就需要对旨在取得不同的成就和达到不同理想的其他文化进行比较。就这些差异的力量而言，每一种文化都有权藐视其他文化。这样，文化的理想就成为不同的文化社会之间产生不和与仇恨的一个根源，正如在各个国家中所最显而易见的情况那样。

由文化理想所提供的自恋满足也存在于能成功地防止在该文化社会内部对该文化产生敌意的那些力量之中，这种自恋满足不仅可以被享有该文化之利益的受惠阶级所享有，而且为被压迫阶级所享有，因为蔑视异国他邦的正义感和公理补偿了他们在自己的社会内部所遭受的不公平待遇。毫无疑问，人简直就像一个悲惨的罗马庶民，过着负债累累和抓夫当差的痛苦生活；但是，作为一种补偿，人又像是一个罗马市民，在统治其他国家和颁布他们的法律方面，人有着自己的乐趣。但是，被压迫阶级与统治阶级和剥削阶级的一致性只是更大整体的一部分。因为被压迫阶级能够在情感上隶属于他们的主人；尽管被压迫阶级对他们的主人抱有敌意，但却能在主人身上看到他们的理想；除非抽象地存在着这些基本上令人满意的关系，否则的话，尽管有着广大人民群众的合理敌意，这么多的文明社会居然还能继续长期存在，那简直是不可思议的。

艺术向文明社会的人们提供了另一种截然不同的满足，虽然一般地说，整日忙于筋疲力尽的工作之中，而又从未受过教育的民众接受不了这种满足。正如我们久已发现的那样[①]，艺术为最古老的，并且迄今仍能最深切地感受到的文化放弃提供了替代的满足。正是出于这个理由，艺术的作用无非是把一个人和他为文明而做出的牺牲调和起来。另一方面，艺术所创造的产品，通过使人有机会分享那些具有极高价值的情感经验，从而使他的自居作用的情感得到升华，这对每

① 参见，例如《创造性作家和白日梦》。

一个文化社会来说都是十分必要的。而当这些艺术创造描绘了人类的特殊文化成就，并且以一种令人难忘的方式使人想起文明社会的理想时，这些艺术创造也同时使人获得了自恋的满足。

我们还没有提到，在一个文明社会的精神产品中，什么才是最重要的。在最广博的意义上说，这种精神产品存在于它的宗教观念之中——换言之(以后将证明这是有道理的)，存在于它的幻觉之中。

三

宗教观念的特殊价值何在？

我们已经提到过，对文明的敌意是由文明所施加的压力引起的，还曾提及文明所要求的本能放弃。如果一个人想把文明社会的禁律解除——就是说，如果一个人可以随心所欲地把任何女人作为他的性对象，如果一个人可以毫不犹豫地杀掉他的情敌，或者杀掉任何挡道碍事的人，如果一个人也能不问一声就随便拿走属于别人的东西——那该多么好啊，人类的生活该是多么令人惬意啊！但是，人们不久便遇到了第一个难题：每一个人都有和我完全一样的愿望，也都和我对待他们一样，毫无顾忌地对待我。因此，通过对文明禁律的这种解除，实际上只有一个人才能获得这种肆无忌惮的幸福，他是一个攫取了一切权力手段的暴君，一个独裁者。然而即使是他，也有充分的理由期望，别人至少可观察到一种文化的禁律，即，"你不应该杀人"。

但是，竭力要废除文明该是何等忘恩负义，又是何等目光短浅啊！那样的话，得以保存下来的就只能是一种自然的状态，而这是更加令人难以忍受的。确实，自然并不会向我们要求任何本能的禁律，她会允许我们随心所欲，为所欲为；但是，她有自己独特地限制我们的有效方法。在我们看来，自然往往是通过那些使我们获得满足的东西而冷

酷无情地毁灭我们的。恰恰是那些自然借以威胁我们的危险，才使我们联合起来创造了文明社会，文明社会也和其他事物一样，旨在使我们的共同生活成为可能。文明的主要任务，它实际**存在的理由**在于保护我们免遭自然之害。

众所周知，文明在许多方面都已做得相当出色，显然，随着时间的流逝，还会更上一层楼。但是，谁也不敢抱有自然已被征服的幻想，也没有人敢于期望，自然将永远完全臣服于人类。有一些自然现象似乎在嘲弄人类对自然的一切控制：地球能经常发生震动和地裂，甚至埋葬人类的全部生灵及其创造的一切；洪水能泛滥成灾，将一切统统淹没；风能刮得天昏地暗，万物荡然无存；此外还有疾病的蔓延，我们只是最近才认识到，这是其他有机物发动的攻击；最后则是令人痛苦的死亡之谜，人们至今尚未发现，可能永远也不会发现使人长生不老的灵丹妙药。自然运用这些力量来和我们作对，凛然不可侵犯，残酷而无情；她使我们再次想起我们原以为通过我们的文明建设就能避免的那种羸弱无助。在人类所能提供的少数令人满意的、使人振奋的印象里，只是在自然灾害面前，人们会忘掉文明的不协调，忘掉一切内在的困难和仇恨敌意，而回想起这个共同保护人类免遭大自然之害的伟大任务。

生活是难以忍受的，这对每一个人来说，也和对整个人类来说，都是完全一样的。人类建成的这种文明给人类带来了一定数量的贫困，在其它方面又使人遭受一定程度的痛苦，这一方面是由于文明社会的禁律，另一方面又由于文明社会的不完善。此外还可以加上伤害，这是孤傲不驯的大自然——人们称之为命运——使人类受到的伤害。人们可能会设想，这种生活条件会使他产生永久性的焦虑期望状态，并严重地伤害他的自然的自恋。我们已经知道，个人会对文明或其他人使他遭受的伤害做出反应：他会相应地对文明的规章制度产生一定

程度的抵抗，对文明产生一定程度的敌意。但是，自然和命运的强大威力像威胁所有其他人那样威胁他，那么，个人怎样保护自己免受其害呢？

文明可以使个人免受自然之害；它是以完全同样的方式完成这项任务的。值得注意的是，在这一点上几乎一切文明社会都是如此行事的。文明在保护人类免遭自然之害的任务面前是不会止步不前的，只是使用了其他方法而已。这是一项多重的任务，人的自尊若受到严重威胁，就会寻求得到安慰；人类必须摒除生活和宇宙所造成的恐怖；另外，人类的那种确实被最强烈的实际兴趣所促动的好奇心也需要得到一个回答。

随着第一步的付诸实施，即随着自然的人性化，已经使人类颇受裨益。非人的力量和命运无法靠近，只能永远敬而远之。但是，如果这些自然因素具有一些激情，一旦发作起来，便会在我们自己的灵魂内大发雷霆，如果死亡本身不是一种本能，而是一个邪恶的意志滥施淫威，如果在自然界中到处都有在我们自己的社会中所知道的那些存在，那么，我们就可以自由自在地呼吸，即使在不可思议的可怕境地，也会感到宾至如归，而且还可以用心理疗法治疗我们感觉不到的焦虑。或许我们仍然得不到保护，但是，我们却不再像瘫痪病人那样无能为力，我们至少可以有所反应。或许我们的确并非得不到保护。我们可以使用在我们自己的社会中所使用过的同样方法来对付那些残暴的外星超人；我们可以尝试恳求他们，抚慰他们，贿赂他们，而且通过如此这般地影响他们，还可以剥夺他们的一部分威力。这种用心理学取代自然科学的方法，不仅使情况立即得到了缓解，而且为进一步控制环境指明了道路。

这种环境并无新颖别致之处。它有一个童年原型，事实上，这种环境只是童年原型的继续而已。因为人们久已发现自己曾处在同样

孱弱无助的状态：作为一个儿童，只和他的父母有联系。一个人有理由害怕父母，特别是害怕他的父亲；当然，一个人也一定能保护自己免遭他所知道的那些危险。因此，把这两种情境加以同化是很自然的。在这里犹如在梦境中一般，它也希望能发挥其作用。睡眠者可能会有一种死亡的预感，这种预感威胁要把他葬入坟墓。但是，这种梦的运作却知道如何选择一个条件，甚至能把那种可怖的事件转化成一种愿望的满足：做梦者发现自己躺在一个他自己爬进来的古伊斯特拉钦人的坟墓中，但却幸运地发现，他的考古兴趣得到了满足[①]。用同样的方式，一个人不仅可以使自然的力量变成能和他取得联系的人，就像他和他的同伴取得联系一样——对于这些自然力量给他留下的不可抗拒的印象来说，这样做是不公平的——而且他还使这些自然力量具备了父亲的特征。他把自然的力量变成了神，随后，正如我曾试图说明的那样，[②] 这不仅是一个童年的原型，而且是一个种系发生的原型。

随着时间的流逝，人们对自然现象的法则的规律性和一致性进行了初步的观察，与此同时，自然的力量便失去了它们的人类特性。但是，人仍然是孱弱无助的，人同时也渴望得到父亲和诸神的帮助。诸神身兼三任：它们必须驱除自然的恐惧；必须使人和自然协调一致，特别是像死亡中所表明的那样；它们必须补偿文明的生活所强加于它们的痛苦和贫困。

但是，在这些动能的内部却逐渐发生了一种特性的替换。人们发现，自然现象是根据其内部需要而自动发生的。毫无疑问，诸神就是

① 这是弗洛伊德做的一个真实的梦，曾在《梦的解析》第六章论述过，见标准版第五卷，第454－455页。

② 参见《图腾与禁忌》第四篇第六部分，标准版第十三卷，第146页。

大自然的主宰，他们对大自然做了如此安排，现在则让大自然自行其事。只是在偶然的、所谓奇迹的情况下，诸神才会介入到自然的发展过程中来，好像是要表明，他们丝毫没有放弃最初的权力范围。至于命运的分配，人们仍有一种感到不快的疑虑，人类的窘困和孱弱无助是无法纠正的。正是在这里诸神才最容易一败涂地。如果是诸神自己创造了命运，那么，他们的意见就注定是不可测知的。这种看法逐渐为古代最聪明的人所理解，摩以拉（命运之神）位于诸神之首，诸神自己各有其命运。自然的自主性越多，诸神从自然中撤离的就越多，指向诸神第三种功能的一切期望就越诚挚，越认真，就是说，道德就愈益成为真正占支配地位的东西。铲除文明社会的这些不足和邪恶，注意人们在生活中所相互造成的苦难，关注文明禁律的付诸实施（人们并没有完全服从这些文明的禁律），就成为目前诸神的一项任务。据说文明的禁律本身具有一个神圣的起源；它们超越了人类社会，而且拓展到自然和宇宙。

由此便产生了许多观念，人类需要忍受自己的孱弱无助，从而产生了这些观念；人类对自己童年的孱弱无助和人类整个种族的童年孱弱无助的回忆材料也导致了这些观念的产生。显而易见，占有这些观念就会在两个方面保护人类——使人类免遭自然和命运的危害，和使人免受人类社会本身所造成的伤害。生活在这个世界上，还有一个更高尚的目的；无疑，要猜测这个目的究竟是什么，那是很不容易的，但是，这个目的当然预示着人性的一种完善。它可能是人的精神方面，也就是人的灵魂，随着时间的流逝，灵魂缓慢而不情愿地和身体分离开来，这就是精神升华的目的。这个世界上所发生的一切统统都是一个比我们更加优越的智者的表现意图。虽然要按照他所走的一切道路前进决非易事，但最终会竭尽全力为我们安排好一切——也就是，使我们感到世界上的一切都是那么愉快有趣。有一个乐善好施的上

帝在注视着我们每个人的行动,它只是看似严厉,但却不会使我们遭受痛苦,成为过分强大而又冷酷无情的自然力量的玩物。死亡本身并不是物种的灭绝、不是返回到无生命状态,而是开始一种新的存在,这种新的存在就位于通往更高层次的发展过程中。从另一方面来看,这个观点声称,我们的文明所建立的同样的道德法律也支配着整个宇宙,只不过这些法律是受一个具有无比强大的力量和一致性的最高法院所保护的。最后,假如不是实际上采用这种生活方式的话,那么,也会在死后重新开始的存在中,使一切善终有善报,一切恶终有恶报。这样,生活中的一切恐怖、痛苦和艰难都注定会被祛除。死亡之后的生活,就像无形余象(spectrum)的一个组成部分加入到有形部分中来一样,仍然继续着地球上的生活,使我们达到尽善尽美的境界,这种境界我们或许在地球上还未曾达到。引导这种事物发展过程的超人智慧,其中所表现出来的永无止境的善行,和在其中达到其目的的公正无私——这些都是那些神圣存在的属性,它们也创造了我们,造就了整个世界,或者更确切地说,这是一个神圣存在的属性。在我们的文明中,一切古代的神灵都集中体现在它的身上。第一个成功地把这些神灵属性集中到一个神身上的民族,丝毫也不为这种进步而感到自豪,并且已公开表示,要把始终躲在每一神灵背后的那个父亲作为它的核心。从本质上说,这是返回到关于上帝观念的历史开端。既然上帝是一个人,那么,通过人与上帝的关系就能重新找到儿童与其父亲关系的那种亲密性和强烈性。但是,如果一个人已经为他的父亲做了那么多的事情,那么,他当然想得到一种奖赏,或者至少想成为他的最宠爱的孩子,成为上帝的特选子民。后来,虔诚的美国自称是"天赋之国"(God's own Country);作为人类崇拜神灵的一种方式,这种自命不凡当然是合理的。

以上总结的各种宗教观点当然经过了漫长的发展过程,并且一直

在各个发展阶段，为各文明社会所坚持。我已挑选出一个这样的阶段，这个阶段大体上相当于我们今天的白人基督教文明所采取的最终方式。显而易见，这幅图画的各个部分并非完全同样地相互吻合的，并非所有渴求获得解答的问题都能得到解答，而且日常经验的矛盾也是难以消除的。因此，这些最广泛意义上的诸如此类的宗教观点被珍视为文明的最宝贵财富，珍视为文明必须向文明社会的人所提供的最宝贵的东西。人们把宗教和人类从地球上获得财富相比，以及向人类提供的食物，和防止人类患病等相比，会更加珍视宗教。如果不把人们希冀获得的价值放到这些观念中，人们就会觉得，生活是难以忍受的。现在，问题也接踵而至：根据心理学的观点，这些宗教观念是什么呢？它们是从何处获得人们对它们的尊重的呢？另外，再斗胆冒问一声：它们的真正价值是什么呢？

四

毫无阻碍地进行一项独脚戏般的调查研究仍然是十分危险的。人们太容易受到诱惑，而往往对威胁要破门而入的那些思想放松警惕，相反，人们抱有一种不确定的情感，并且最终试图通过果断地决定来减少这种不确定性。因此我设想，我有一个冤家对头，他常常对我的论点表示怀疑，而我时常允许他突然插话。[①]

我听到他说："你曾一再表述过这种想法：'文明创造了这些宗教观念'，'文明使宗教观念听从人类的指挥'。此外还有一些在我听来

① 弗洛伊德在最近探讨非专业的心理分析学家时曾使用过同样的表述方法，并且在二十五年前，虽然是在一种略有不同的情况下，他也曾在论《屏隔记忆》的论文中使用过这种方法。

十分奇怪的东西。我自己也说不清究竟是什么，但这些说法与文明为分配劳动产品或为女人和孩子的权利制定规章制度相比，听起来总是那么不自然。”

不管怎么说，我认为，我以这种方式表达我的思想是合情合理的。我已试图表明，宗教观念和文明社会的其他成就一样，都是从同一需要产生的，即从保护自己免遭具有绝对优势的自然力量之害的必要性产生的。对此还可以加上第二个动机——这就是，竭力克服这些文明的缺陷的欲望，人们已经痛苦地感觉到了这些缺陷。另外，如果有人认为，文明使个体获得了这些观念，因为个体已经在文明社会中发现了这些观念，那就再恰当不过了；这些观念向个体奉送现成的艺术品，而他却可能没注意到这些观念。个体所着手处理的是许多代人的遗产，像学会九九表，几何学和类似的学问那样，他把这种遗产也接受下来。在此确有一种差异，但这种差异在别处也存在，只是我们尚未发现。你所提到的那种奇怪的感觉，可能部分地归咎于这个事实：这些宗教观念通常是作为一种神圣的启示提出来的。但是，这种启示本身就是宗教系统的一部分，它完全不顾这些观念的历史发展及其在不同的时代和文明社会的差异。

“这里还有另一种观点，在我看来，这种观点似乎更为重要，你认为，自然的人性化是从这种需要得来的，即结束人类的贫困状态和在恐怖可怕的自然力量面前摆脱我们的孱弱无助，以及与自然的力量建立联系，并最终影响它们。但是，这种动机似乎是多余的。原始人无法选择，他也不具备其他的思维方法。可以说，某种先天的东西把原始人的存在形象化为这个世界，并且把他所观察到的每一事件都看作是那些实际上像他自己的存在的表现，在原始人看来，这种看法是很自然的，这是原始人的惟一理想方法。而这决非是不证自明的，相反，这是一种明显的巧合。如果用这样的方法来放纵原始人的自然倾向，

他就会成功地满足他的一个最大的需要。”

我真没想到竟会如此令人吃惊。难道你竟然认为，人类的思想并没有实际的动机吗？难道这只是表达一种无关紧要的好奇心吗？这当然是决不可能的。我宁愿认为，当人类把自然的力量人性化之后，他又要再次遵循一种童年的方式，他已从最初生活环境中的那些人身上获悉，影响这些人的方式就是和这些人建立一种联系，于是，到后来，带着这种同样的目的，他便以对待这些人的同样方式来对待他所遇到的一切。这样看来，我和你的描述性观察并不矛盾；事实上，对人类来说，为了后来能控制一个人意欲了解的一切（心理控制是身体控制的准备），而把他意欲了解的一切都人性化，这是很自然的；但是，除此之外，我还要为人类思维的这种独特性提供一种动机和一个起源。

“现在这里还有第三种观点。在你的《图腾与禁忌》一书中，你早已研究过宗教的起源。但在那本书里似乎还有另一种看法。所有的一切都是父－子关系。上帝是至高无上的父亲，对父亲的渴望是宗教需要的根源。自此，你似乎已经发现了人类孱弱无助的因素，一般地说，宗教形成的主要作用确实应归因于这种孱弱无助。而现在你却把曾是恋父情结的一切全都变换成有关孱弱无助的术语。我可以请你解释一下这种变换吗？”

非常高兴，我一直在期待着这种邀请。但是，这真是一种变换吗？在《图腾与禁忌》中，我的目的并不是想解释宗教的起源，而只是想解释图腾崇拜的起源。你能从你所知道的任何观点中解释下述事实吗？即保护神在人面前原形毕露的最初形式应该是动物的形象，因此才有禁止杀害和食用这种动物的禁律，不过这个庄重的习俗却允许一年一度地杀害和食用这种动物。这恰恰就是图腾崇拜中所发生的情况。而决不是为了论证是否应该把图腾崇拜称为一种宗教。它和后来的敬神宗教有着密切的联系。图腾动物成为神圣的诸神动物；而最早

的、但也是最基本的道德禁律——反对屠杀和乱伦的禁律——就起源于图腾崇拜。不论你是否接受《图腾与禁忌》中所下的结论，我希望你能承认，有许多非常值得注意的，并无联系的事实却在里面集中起来，形成了一个牢固的整体。

最后，关于为什么动物之神没能存在下去，反而被人类之神所取代，这个问题在《图腾与禁忌》中并未涉及，有关宗教形成的其他问题在这本书中也丝毫没有提到。难道你认为这种局限性就是否认吗？精神分析研究能对解决宗教问题做出特殊的贡献，我的研究工作则是与这种特殊贡献有严格区别的良好实例。如果我现在把另一部分隐藏不太深的内容补充上去，那么，你就不会像以前曾指责我片面那样，指责我自相矛盾了。在我以前说的和现在提出的问题之间，在更深刻的动机和表面动机之间，在恋父情结和人的孱弱无助与需要保护之间，存在着一种联系。指出这种联系当然是我义不容辞的责任。

这种联系并不难以发现。它存在于儿童的孱弱无助和成人中继续存在的孱弱无助的关系之中。因此，果然不出所料，精神分析所揭示的形成宗教的动机，结果倒成了和儿童期对表面动机的贡献完全相同的东西。现在，我们转向对儿童心理生活的探讨。你还记得精神分析所论述的，根据情感依附（依恋）类型所做的对象选择吗？[1] 在那里里比多走的是自恋需要的道路，并使自己依附于能保证这些需要获得满足的对象。这样，能使婴儿的饥饿获得满足的母亲，就成为婴儿的第一个恋爱对象，当然，也是第一个保护他免遭外部世界之一切潜在危险的人——我们可以说，母亲是第一个保护他免于焦虑的人。

母亲的这种（保护）作用不久便被更强壮的父亲所取代。父亲在儿童期的其他方面始终起着保护作用。但是，儿童对父亲的态度往往

① 见弗洛伊德《论自恋》一文，标准版第十四卷，第 87 页。

带有一种特殊的矛盾心理的色彩。父亲本身往往形成对儿童的一种危险，或许是因为儿童早先和母亲的关系所致。因此，儿童既害怕父亲，又想念和敬佩父亲。这种在儿童对父亲的矛盾心理中所表现出来的迹象，正如在《图腾与禁忌》中所表明的那样，深深地印刻在每一种宗教中。当正在成长中的个体发现，他注定要永远是一个孩子，如果没有对付奇异强力的保护人，他是决不可能生存下去的，他向这些强大的力量赋予了属于他父亲的那些特点；他亲自创造了他所恐惧的神灵，创造了他寻求得到抚慰的神灵，创造了他要把对自己的保护作用委托于它的神灵。由此可见，他对父亲的想念是一种和他需要得到保护以免导致孱弱无助的需要是完全一致的。这种使儿童免于孱弱无助的保护就是把其性格特点赋予成人对他所认识到的这种孱弱无助的反应——这种反应恰恰就是宗教的形成。但是，我的意图并不是要进一步探究上帝观念的发展；我们在这里所真正关注的是已经完成了的宗教观念的体系，这种体系是由文明社会传递到每个人身上的。

五

现在让我们接着我们的研究讲下去。① 那么，宗教观念的心理学意义何在呢？我们应在何种标题之下对它们进行分类呢？这个问题可不容易马上解答。在驳斥了许多观点之后，我们将阐述对下述问题的立场。宗教观念是关于外部(或内部)现实的事实和条件的一些教诲和主张。这些教诲和主张能告诉人们一些尚未被人类发现的事情，能使人产生信仰。既然这些宗教观念能向我们提供何为生活中最重要和最有趣的事情的信息，因此，它们就会受到特别崇高的评价。对

① 接第三章末尾。

此一点也不了解的人是非常愚昧无知的；用这些观念充实了自己知识的人则是最富有的人。

当然，对世界上最丰富多彩的事情还有许多诸如此类的教诲，学校里上的每一堂课都充满了这些教诲。让我们以地理学为例。老师告诉我们：康斯坦茨城位于博登湖畔。[1] 在一首学生歌曲中也唱道："假如你不相信，就去看看吧。"我恰巧去过那里，因而可以证明，那座可爱的城市就坐落在广阔无垠的河岸上，住在周围的人们称之为博登湖；现在，我对这种地理学观点的正确性已确信无疑。在此，又使我想起了另一个非常重要的经验。当我第一次站在雅典的阿克罗波利斯山顶上，站在圣殿废墟之间，眺望碧蓝的大海时，我已经是一个成年人了。我于欢乐之中混杂着一种惊讶之感。似乎要说，"果真如此，这正是我们在学校里学到的啊！"如果我现在也是这样惊讶的话，那么，我对在我所听到的真理中获得的信仰一定是多么浅薄和虚弱啊！但是，我不想过分强调这种经验的意义；因为我的惊讶可能还有另一种解释，但在当时，我并没有发现这种解释，这是一种完全主观性质的解释，它必须能说明这种独到的特点。[2]

因此，所有诸如此类的教诲都要求人们信奉它们的内容，但它们的要求并不是毫无根据的。这些教诲的提出是一个更加漫长的思想过程的概括化结果，这种思想是建基于观察，当然也是建基于推理基础之上的。假如有人想亲身经历这一过程，而不是接受它的结果，那么，这些教诲就会告诉他如何去付诸实施。再者，我们时常发现它们所传播的知识根源，这些知识的根源并不是像地理学的知识那样，可

---

① 这是一个德语词汇(Bodensee)。意指康斯坦茨湖。

② 这是在一九〇四年发生的，当时弗洛伊德已近五十岁。在本文发表十年之后，他给罗曼·罗兰的一封公开信中，全面论述了这个事件。

以不证自明的。例如，地球的形状像一个球体；可以引以为据的是福考特(Foucault)的钟摆实验，[1] 地平线所发生的变化和环球航行的可能性。既然正如每一个人所认识到的那样，让每一位学龄儿童都进行一次环球航行是决不可能的，因此，我们便满足于把学校里教授的知识作为真理来接受，但是，我们知道，获得个人信念的道路始终是敞开的。

让我们尝试对宗教的教诲施行同样的测验。当我们问道，这些教诲凭什么要求人们相信它们的时候，我们会发现三种答案，这三种答案彼此之间都非常协调一致。第一种回答是：应该相信这些教诲，因为我们的原始祖先已经相信了它们；第二种回答是：我们有证据，这些证据也是从原始祖先那里传给我们的；而第三种回答是：根本就不能提出想证实这些教诲的问题。以前如果有人胆敢提出如此放肆的问题是要受到最严厉惩罚的，即使在今天，社会对任何试图重提这种问题的人也不会正眼相看。

这第三种回答一定会引起我们最强烈的怀疑。但不管怎么说，诸如此类的禁律只能有一个理由——这就是，社会完全可以意识到为了其宗教教义而提出的这种要求的不可靠性。否则，它一定会提出一些材料，任何一个想获得这种信念的人都可以随意支配这些材料。假如真是这样的话，那么，正是抱着这种难以减轻的不信任感，我们才开始转向对其他两个论点的观察。我们之所以应该相信，是因为我们的祖先曾经相信过。但是，我们的这些祖先却比我们无知得多。他们相信的是那些我们今天决不可能相信的东西；在我们看来，这些宗教教义亦属此类。他们留给我们的证据是写在书上的，而这些书本身就带有令人不值得信任的标记。书里矛盾百出，充斥着胡编乱造，弄虚作假，

[1] 福考特于一八五一年借助钟摆证实了地球的周日运动。

他们所提到的那些实际证据，就连他们自己也无法证实。即使声称，他们所说的一切，甚至仅指其内容而言，都来源于神圣的发现，那也于事无补；因为这种主张本身就是一个其可靠性尚有待考察的教义，而任何主张都不可能成为它自身的证据。

因此我们只能得出这独一无二的结论，在我们的文化财产所提供的一切信息中，这些主张可能对我们具有最重要的意义；它们能承担这个解决宇宙之谜的任务，使我们与生活的苦难协调一致——恰恰正是这些主张，才是最不可靠的主张。假如不能获得比这更好的证据，那么，我们也不能把这些和我们毫无关系的事情当作事实来接受，即鲸是胎生的，而不是由鲸蛋孵出的。

这种状态本身就是一个重要的心理学问题。谁也无法设想，我所说的关于根本不能证明宗教教义是真理的观点有什么独到的新见解。毫无疑问，留给我们这份遗产的祖先们也肯定感觉到了这一点。他们当中有许多人可能抱着和我们一样的疑问，但是，给他们造成的压力实在太强大了，致使他们不敢说出来。此后，无数的人们一直受这些类似的疑虑之苦，而且竭力想抑制这些疑虑，因为他们认为，相信才是他们的责任；许多优秀卓绝的仁人智士在这场斗争中惨遭杀害，许多人屈膝妥协了，他们试图靠这种妥协找到一条出路。

假如为了证明宗教教诲的可靠性而提出的一切证据都起源于过去，那么，四处搜寻和观察，是否目前（对此较容易做出判断）已不可能提出这样的证据就是很自然的了。如果我们用这种方法能够成功地清除人们对宗教体系的哪怕只是一小部分的怀疑，那么，整个的宗教体系都会大量获得人们的信任。唯灵论者的活动在这一点上和我们一致；他们确信人的灵魂的存在，并试图向我们证明，这一宗教学说的毋庸置疑的真实性。遗憾的是，他们却无法否认这个事实：灵魂的产生和消失只是他们自己心理活动的结果。他们虽然能召唤最伟大人

物和最著名思想家的灵魂，但是，他们从中获得的所有看法和信息都是那么愚昧无知，而且毫无意义，除了这些灵魂能使自己服从那些用魔法召唤他们的人指挥之外，人们发现，其中几乎没有任何可信的东西。

我现在必须提及两个试图回避这个问题的尝试——这两种尝试都给人留下一种孤注一掷的印象。一个是古代极端强烈的尝试，另一个则是现代精巧细微的尝试。第一个尝试是早期教父的"因为它荒谬，所以我才相信"(Credo quia absurdum)①。这种观点坚持认为，宗教教义处于理性的管辖范围之外，是高于理性的。它们的真理只有在心灵深处才能感觉到，它们也不需要理解。但是，这种相信(Credo)只有在公开承认的情况下才有意义。但作为一种有权威的声明，它却没有约束力，难道我非要相信每一种荒谬绝伦的东西吗？假如不是这样的话，那为什么惟有这种荒谬绝伦的荒唐之言特殊呢？这只能依靠理性，而不能由法庭来裁定。假如宗教教义的真理依赖于能证明该真理的内在经验，那么，对于那些没有这种宝贵经验的许多人来说，应该怎么办呢？一个人可以要求每一个人使用他所具有的这种理性天赋，但却不能根据只有少数人才有的一种动机，来制定一个可普遍适用的契约。如果一个人能从一种使他深受感动，心醉神迷的状态中获得对宗教教义真实性的不可动摇的坚定信念，那么，这种真实性对别人有什么意义呢？

第二个尝试是由"好像"(Asif)哲学提供的。它声称，我们的思维活动包含着大量的假设，这些假设的毫无根据和荒谬绝伦，我们已完全认识到了。人们往往把它们称为"假设"(fiction)。但是，出于各种实际的理由，我们不得不表现出"好像"我们相信这些假设。宗教教义

① "因为它荒谬，所以我才相信"，这句话引自古代基督教雄辩家德尔图良。

的情况就是这样，因为宗教教义在保存人类社会方面显示出了无与伦比的重要性。（如果我把“好像”哲学作为一种观点的代表，这种观点并非与其他思想家无关；那么，“我们不仅把无关紧要的理论工作作为假设而包括在内，而且把产生于最崇高思想的概念结构也作为假设包括在内，人类最崇高的方面恰恰依赖于这些概念结构，任何人也不能剥夺这些概念结构。我们的目的也不是想剥夺——这些概念结构因为**作为实际的假设**，它们仍然完整无缺；只有作为理论真理的时候，这些概念结构才会彻底崩溃。”）[①] 这种论点和“因为它荒谬，所以我才相信”并无多大差别。但是，我认为“好像”论点所提出的要求是一种只有哲学家才能提出的问题。一个人的思维若是没有受到这些哲学技巧的影响，这个人就决不可能接受它；在这个人看来，承认某种思想是荒谬的，或者与理性相反，那就再也没什么可说的了。决不能指望他在对待那些最重要的利益时，会放弃他所获得的对一切日常活动的保证。这使我想起了我的一个孩子，他在很小的时候，就特别注重事实。当孩子们正在聚精会神地听一个神话故事的时候，他会突然跑上前来问道：“这个故事是真的吗？”当我告诉他，这个故事不是真的，他就不屑一顾地转身走开。我们可以期望，尽管有“好像”哲学在为之辩护，但一个人很快就会以对待宗教神话故事的方式来采取行动。

但是，目前人们仍然以完全不同的方式行动着。以前，宗教观念缺乏可靠性，这是无可争辩的，但却对人类产生了最强烈的影响。这是一个新的心理学问题。我们不得不质问，既然这些宗教教义的内在力量得不到理性的承认，那么，这种内在力量究竟何在呢？这些宗教教义究竟把自己的成效归功于什么原因呢？

---

① Hans Vaihinger, 1922, 第 68 页, C. K. Ogden 的译文, 1924, 第 48—49 页。

六

我认为我们已经准备好了足以回答这两个问题的方法。假如我们把注意力转向宗教观念的自然起源，这两个问题便会迎刃而解。作为教诲而公之于众的这些宗教观念，并不是经验的沉淀物或思维的最后结果：这是一些幻觉，是一些人类最古老、最强烈和最迫切愿望的满足，其威力的奥秘就存在于这些愿望的力量之中。正如我们已经知道的那样，童年期孱弱无助这一令人恐惧的印象，使人产生了寻求得到保护的需要——这是通过爱而得到的保护——这种保护是父亲提供的。人的孱弱无助终生存在，认识到这一点，就使人必须依赖于父亲的存在，但此时所依赖的已是一个更强大的父亲了。神圣的上帝所颁布的乐善好施的法规会减轻我们对生活中各种危难的恐惧；道德世界秩序的建立会保证正义要求的实现，这在人类文明中常常是无法实现的；以及在未来生活中人类寿命的延长会为这些愿望的满足提供一个局部的、暂时的框架。对常常引起人类好奇心的这些宇宙之谜的回答是随着宗教体系的潜在假设的发展而发展的，例如，宇宙是怎样发生的？心身之间的关系是什么？假如把从恋爱情结中产生的童年期的冲突——这是一些从未完全克服的冲突——从人的精神生活中驱逐出去，并且用一种可以普遍接受的方式解决这些冲突，那对人的精神生活将是一个莫大的安慰。

当我谈到，所有这一切统统都是幻觉的时候，我必须给这个术语下个定义。幻觉和错误是不可同日而语的，况且幻觉也不一定必然是错误的。亚里士多德认为，害虫是从粪肥中变化而来的（这是愚昧无知的人们至今仍然信服的一种看法），这种看法是错误的；以前，医生们认为，脊髓痨是性欲过度的结果，这种看法也是错误的。如果把这

些错误观点也看作幻觉，那就大错而特错了。另一方面，哥伦布曾认为，他发现了通往印度的新航路，这倒的确是他的一个幻觉。在这个错误中他的愿望所起的作用是显而易见的。有些民族主义者认为，印欧语系的种族是独一无二的文明种族；或者认为，儿童是没有性欲的生物（这是精神分析所竭力予以毁灭性打击的观点），我们可以把这些民族主义者的观点描述为一种幻觉。所谓幻觉的特征就是，它来自人类的愿望。在这一点上，幻觉很接近于精神病的妄想。但是，除了妄想具有更复杂的结构之外，妄想和幻觉是大不相同的。在妄想中，我们强调它们和现实的矛盾是最基本的。幻觉却不一定是错误的，这就是说，幻觉是不可实现的，或者是与现实相矛盾的。例如，一个中产阶级的少女可能会有这样的幻觉：有一个王子即将前来娶她为妻。这种情况是可能会发生，的确有少数诸如此类的情况发生。弥赛亚即将降临人世，建立一个黄金时代，这是纯属不可能的。一个人是把这种信念分析为一种幻觉还是分析为一种类似于妄想的东西，这要取决于他的个人态度。证明确能实现的幻觉实例并不易发现，但是，炼金术士认为，所有的金属都可变成金子，这种幻觉倒可以作为一个实例。那种获得大量的、尽可能多的金子的愿望虽然确实已经被我们当今时代关于财富的决定因素的知识所极大地衰减了，但是，化学已不再认为，把金属变成金子是不可能的了。因此，当愿望的满足是其动机中的一个重要因素时，我们就把信念看作是一种幻觉，这样一来，就像幻觉本身毫不重视证据一样，我们也不重视它和现实的关系。

因此，在了解了上述关系，明确了自己的任务后，我们就可以重新回到宗教教义的问题上来。现在我们可以重申，所有这些宗教教义统统都是幻觉，都是无法证明的。决不能强迫任何人认为它们是真实可信的。其中有些观点简直是不可能的，它们和我们辛辛苦苦发现的关于现实世界的一切简直毫无共同之处，因此——只要我们适当注意一

下那些心理差异——我们就可以把这些宗教教义比作妄想。至于其中大多数观点的现实价值，我们是无法判断的；正如人们无法证明这些观点一样，人们也同样无法予以驳斥。我们对此仍然所知甚少，因而无法进行批判性的研究。宇宙之谜只是在我们的研究中才缓慢地表现出来的；有许多问题今天的科学还无法做出回答。但是，科学研究却是引导我们了解外部现实的惟一道路。期望从直觉和内省中获得一切，仍然只是一种幻觉；除了能提供关于我们自己心理生活的详细情况之外，它们什么也不能提供，这是难以解释的；虽然宗教教义发现那些问题是如此容易解答，但是，关于那些问题的信息则是绝对解释不了的。如果任凭一个人专横拔扈、胡作非为，并且根据他自己的胡思乱想，而任意地声称某一部分宗教体系是多少可以接受的，那简直就是目空一切、蛮不讲理。这些问题实在太重大了，甚至可以说实在太神圣了。

在这一方面，人们一定会期望遇到反对的意见。"那么好吧，如果连冥顽不化的不可知论者也承认，这些宗教观点是不能为理性所驳倒的，那么，既然这些宗教观点这么理直气壮——口头流传下来的教义，人类的一致赞同，以及它们所提供的一切安慰——那我为什么还不相信它们呢?"的确，为什么不相信呢？正如不能强迫一个人相信一样，也不能强迫一个人不相信。但是，切不可满足于自欺欺人，切不可认为，这些证据就能使我们走上正确的思维道路。如果曾经有一个站不住脚的借口，那我们现在就可以提出来。无知就是无知，从中决不可能得出任何可以使人相信一切的东西。在其他事情上，任何聪明人都不会这样不负责任地鲁莽行事，或者满足于以这些虚弱无力的证据来支持他的意见和他所采取的观点。只有在那些最至高无上和最神圣不可侵犯的事情上，他才允许自己这样做。其实，这是当一个人早已脱离了这种宗教信仰之后，试图做出道貌岸然的伪装，使人认为，他仍

然坚定不移地信仰宗教。就宗教问题而言,对于每一种可能的不诚实和思想上的不端行为,人们都会自觉有罪。哲学家们把这些词的意义曲解得面目全非,再也没有原来的含义了。他们把"上帝"这个名字变成了某种自己杜撰出来的、模糊不清的抽象概念;这样一来,他们就可以在世人面前伪装成自然神论者,伪装成信奉上帝的人,甚至可以自吹自擂,说他们已经发现了一个更崇高的,更纯正的关于上帝的概念,尽管他们的所谓上帝无异于一种幻影而已,而决不再是宗教教义的伟大人物了。批评家们坚持把承认在宇宙面前觉得人是那样微不足道和软弱无能的人描述为"笃信宗教"的人。虽然形成宗教实质的并不是这种感觉,而只是在这种感觉之后所采取的其他措施,即对寻求克服这种感觉的反应。有的人并没有更深入一步,而只是卑躬屈膝地默认了人类在大千世界中所起的微不足道的作用,反之,在这个词的最真实的意义上说,这样的人是亵渎宗教的。

评价这些宗教教义的真实价值不在本研究的范围之内。就其心理实质来说,我们把宗教教义作为幻觉来对待,这就足够了。但是,我们不必讳言,这一发现也强烈地影响我们对这个问题的态度,在许多人看来,这是一个最重要的问题。我们大体上知道,这些宗教教义是在什么时期,以及由什么人创造的。如果除此之外,我们还能发现导致这种创造的动机,那么,我们对宗教问题的态度将发生明显的变化。我们会自言自语地说,如果真有一个创造了世界的上帝和一个乐善好施的上帝,如果在宇宙中和在来世的生活中真有一种道德秩序,那该多么美好啊! 但是,惊人的事实是,所有这一切正是像我们所期望的那样。如果我们那些可怜的、愚昧无知的、和任人蹂躏、受人压制的祖先们成功地解决了这些难解的宇宙之谜,那才更令人吃惊呢。

七

认识到宗教教义是一些幻觉之后，我们马上就面临着一个更大的问题：我们予以高度评价的其他文化财富，和我们的生活受其制约的那些文化财富难道不是同类性质的吗？决定我们的政治规则的那些假设也决不能称为幻觉吗？在我们的文明社会中，性欲之间的关系是受一种爱欲的幻觉（erotic illusion）或者许多诸如此类的幻觉的干扰，难道情况不是这样吗？而一旦引起我们的疑虑，我们也会毫无畏惧地质问，通过在科学研究中运用观察和推理，我们能够了解外部现实的情况，那么，我们的这种信念是否有任何更好的基础呢？什么也不能使我们放弃对自身的观察，也不能使我们放弃运用我们的思维来批评思维本身。在这个研究领域中，有许多研究已经展现在我们面前，这些研究结果不可能只是对形成一种"宇宙观"（Weltanschauung）起决定作用。另外，我们还推测，这种努力不会白费，它至少可以部分地证明，我们的疑虑是有道理的。但是，本书作者根本无法完成如此全面复杂的任务；他所需要的只是必须把他的研究囿于对这些幻觉中的一个幻觉进行深入的研究——这就是宗教的幻觉。

但是，我们的冤家对头声嘶力竭的叫喊却使我们不得不止步不前。他要求我们必须解释我们所干的坏事：

考古的兴趣无疑是最值得赞扬的，但是，如果这样一来，他必须挖生活的墙角，从而造成崩塌，并把人埋葬在废墟之下，那么，谁也不会进行这种考古的挖掘了。宗教教义不像其他问题那样可以吹毛求疵的。我们的文明是建立在这些宗教教义基础之上的，人类社会的存在是以大多数人相信这些教义的真实性为基础的。如果人们听说，并不存在全知全能、公正无私的上帝，也不存在神圣的世界秩序和来世的

生活，那么，人们就会感到，他们没有责任服从文明社会的禁律。人人都将肆无忌惮地、毫无畏惧地追求他的无社会性的、自私自利的本能，和寻求实施他的威力；我们通过几千年的文明建设而消除殆尽的混沌世界又将复现。即使我们知道，并且能够证明，宗教并不是真理，我们也应该隐瞒这个事实，并且以“好像”哲学所描述的那种方式行事，而这样做正是为了保护我们大家的利益。采取这种做法除去承担一定的风险之外，它还是一种毫无意义的残酷行为。不胜枚举的人们在宗教教义中寻找他们惟一的安慰，只有借助于此，他们才能忍受生活的艰辛。如果你不能向他们提供更好的东西作为交换，你就不会得到他们的支持。众所公认，迄今为止科学尚未获得很大的成就，但即使科学得到了进一步的发展，那也不能满足人的需要。人类还有另一种急切的需要，这种需要是冷若冰霜的科学所无法满足的。这是非常奇怪的——的确，也是最自相矛盾的——一位心理学家竟然始终坚持认为，智力在人类一切事物中所起的作用和本能的生活相比，实在是微不足道——然而正是这样一位心理学家竟然要剥夺人类宝贵的愿望满足，竟然又提出要用智力的养料来补偿这些宗教教义。

这是多么突如其来的控告啊！但是，我准备对此而据理反驳；我甚至将大声疾呼，如果我们对宗教仍持这种态度，而不是彻底抛弃宗教，那么，文明社会将冒更大的风险。

但是，我却不知道该从何处开始我的回答。或许我可以首先保证，我自己认为我的保证是完全无害的，是没有危险的。这一次并不是我过高地评价了智力。如果人们是作为我的冤家对头来描述这些宗教教义——而我又不愿意反驳他们——那么，虔诚的宗教信徒们就不会有被我的论点所驳倒的危险，也不会有剥夺其信仰的危险。此外，其他的人以某种更为完整的，更加有力的，和给人深刻印象的方式，在我面前说过的话，我却不曾说过。他们的姓名是众所周知的，但

我不想指名道姓，因为我不愿意给人留下这种印象：即我正寻求与他们为伍。我所能做的——这是我的说明当中惟一新颖的东西——就是为我的伟大前辈们提出的批评补充一些心理学的基础。很难期望，恰恰就是这种补充将产生那些早期研究所否认的效果。毫无疑问，人们可能会问，如果我敢肯定它们的无效，那么，我写这些东西的要点是什么呢？但是，关于这个问题我以后再谈。

本书的出版可能伤害的那个人就是我自己。我将洗耳恭听那些为我的浅陋无知、心胸狭隘和缺乏理想或不理解人类最崇高利益而提出的令人不快的谴责。但是，一方面，这些谴责对我来说并不是什么新鲜货色；而另一方面，如果一个人从年轻的时候起就已学会不受他的同时代人的否认所影响，那么，在他老年之际，不管人们赞同与否，对他来说，这些谴责又有什么关系呢？但是在以前这种情况可就大不相同了。那时，像我所说的这些话一定会给说话人带来杀身之祸——缩短他在地球上的生存时间，并且卓有成效地加速使他获得来世生活经验的机会。但是，我要重申一遍，那些时代已经过去了，今天写作这类作品既不会给读者带来危险，也不会给作者造成危害。最有可能发生的情况是，他的著作的翻译和传播将在别的某个国家受到禁止——当然恰恰是在那种确信自己已具有高度文明的国家里受到禁止。但是，如果有人敢于为这种愿望的放弃和顺从天命做任何辩解的话，那么，他也必须能忍受这种伤害。

向我提出的另一个问题是，是否本书的出版不会造成危害。这不是对一个人造成危害，而是是否会对一项事业——对精神分析的事业——造成危害。不可否认，精神分析并不是我的创造，它已受到人们广泛的不信任和敌视。如果我带着这些令人厌恶的观点继续走下去，那么，人们一定会把我连同精神分析一起来个脱胎换骨。他们会说："我们现在已发现精神分析究竟要向何处去了。有迹象表明，精神分

析想否认上帝的存在，否认道德理想的存在，正如我们始终有所怀疑的那样。为了使我们无法得出这一发现，便欺骗我们相信，精神分析并没有这种**宇宙观**，而且也决不可能形成一种宇宙观。"①

因为这种声嘶力竭的反对涉及到我的许多同事，所以实在使我无法接受，其中有些同事在宗教问题上和我的态度实在毫无共同之处。但是，精神分析已经安然无恙地度过了许多狂风暴雨的袭击，现在它必须勇敢地面对这场新的风暴。实际上，精神分析是一种研究方法，可以说是一种像微积分那样的不偏不倚的工具。假如一位物理学家意欲借助于微积分来发现，地球将在一定的时间之后会毁灭，那么，我们决不会把地球要毁灭的倾向归咎于微积分本身，并因此而禁止使用微积分。我在此阐述的关于否认宗教有真实价值的言论并不需要精神分析的支持；在精神分析问世之前就有人阐述过了。如果精神分析方法的使用能为反对宗教的真理找到新的证据，那么，这对宗教将是一个**更沉重的打击**；但是，宗教的卫道士们为了全面评价宗教的情感意义，也同样有权利用精神分析。

现在继续我们的辩护。显而易见，宗教已经为人类的文明做出了巨大的贡献，它已经为压抑无社会性的本能做出了巨大的贡献。但做得还很不够。宗教已经统治了人类社会达数千年之久，并且已有充分的时间表明它所能达到的目的。如果宗教能成功地使大多数人获得幸福，使他们得到安慰，使他们和生活协调一致，并且使他们成为传播文明的工具，那么，就没有人试图梦想改变这种现状了。但是，与此相反，我们看到的是什么呢？我们发现，对文明感到不满，生活在文明社会感到不幸福的人竟然多得令人吃惊，他们感到文明社会简直像一个必须挣脱的羁绊；这些人既不能全力以赴地改变这种文明，也不能对

① 见《禁律、症状和焦虑》第二章末尾的几段说明，标准版第二十卷，第95—96页。

它发泄自己的敌意，致使他们对文明社会毫无办法，对本能的束缚也束手无策。宗教会就此对我们提出抗议，这种状态应归咎于下述事实：恰恰是由于科学进步的微不足道的影响，宗教已经失去了它对人民群众的一部分影响。我们将十分注意这种认识，注意为此而提出的理由，并且以后还将利用它来为我们自己的目的服务；但这种抗议本身并没有什么威慑力量。

在宗教教义毫无限制地自由支配时代，人们是否普遍生活得更幸福呢？这是令人怀疑的；那个时代的人们更道德吗？当然不是。人们始终知道怎样才能使宗教的禁律具体化，并据此而放弃他们的意图。牧师们的责任是保证人们对宗教的服从，他们要在这件事情上迎合人们的心意。上帝的仁慈必须对他任命的法官行有限权力的按手礼。一个人犯了罪，就要做出牺牲，或者施以苦行，这样才能使他再次赎罪。俄国人的内省已经达到了下这种结论的程度：即认为犯罪对于享受神圣恩典的一切赐福来说是必不可少的，因此，实际上犯罪是符合上帝意旨的。牧师们通过对人的本能天性做出这么大的让步，才能使群众服从宗教，这已不是什么秘密了。因此人们都承认：上帝本身是强大而仁慈的，人则是虚弱而有罪的。在各个时代，不道德所得到的宗教方面的支持并不少于道德所得到的支持。如果宗教在人类的幸福，文化的敏感性，[①] 和道德的控制方面不过如此的话，那就必然会提出这个问题：我们是否过低估价了宗教对人类的必要性，以及我们把我们的文化要求建立在宗教基础之上是否明智。

让我们深思熟虑一下宗教在今天所处的明确处境。我们已经听到人们承认，宗教不像从前那样给人们以同样影响了（我们在此关心

---

① "文化的敏感性"的实质，弗洛伊德曾在他的《战争与死亡》的第一部分讨论过。标准版第十四卷，第 283 页。

的是欧洲的基督教文明)。这并不是因为宗教的前途渺茫，而是因为人们发现它的前途更加不可靠。让我们首先承认，发生这种变化的理由——虽然或许并非惟一的理由——是在更高层次的人类社会中科学精神的增长。各种批评已大大地削弱了宗教文献的论证价值，自然科学揭示了宗教文献的虚伪谬误，比较研究也已受到我们所崇敬的宗教观念和原始人与原始时代的心理成果之间的致命类似性的冲击。

科学精神对人间俗务有一种特殊的态度：它在宗教事务面前停顿了一会儿、犹豫片刻，最终还是跨过了这道阈限。在这个过程中没有丝毫的停止不前；可以得到知识宝藏的人数越多，对宗教信仰的分崩离析就越广泛——最初只是放弃那些废弃过时的、遭到人们反对的宗教观点，而后来则连它的基本原理也放弃了。在代顿(Dayton)[①] 进行"猴子试验"的那些美国人独具一格地表明了他们的一贯态度。在其他地方，这种不可避免的转变则是借助于折衷方法和伪善来完成的。

文明并不惧怕受过教育的人和脑力劳动者。用其他世俗动机来取代宗教动机作为文明的行为是从容进行的；另外，这些人自己在很大程度上就是文明社会的工具。但是，对于大量的未受过教育的和受压迫的人们来说，则又另当别论，完全可以说，他们是文明的敌人。只要他们没有发现，人们不再相信上帝，那么，一切全都平安无事。但是，即便我写的这篇短文发表不了，他们也肯定会发现，人们已不再相信上帝了。虽然他们也准备接受这些科学思维的成果，但是，科学思维使人们发生的这种变化，却没有在他们身上发生。这些人对文明的敌意会使他们全力以赴地反对他们在虐待者身上所发现的弱点，难道这种危险也不存在吗？如果说，之所以你不能杀害你的邻居的惟一理

① 代顿是田纳西州的一个小城。一个教科学的教师曾因讲课时说："人是从低等动物演变而来的"，因而触犯了本州的一项法律而受到起诉。

由是，因为上帝禁止这样做，否则的话，上帝将在今生或来世严厉地惩罚你，那么，当你听说并不存在什么上帝，你也无需害怕上帝的惩罚时，你当然会毫不犹豫地杀害你的邻居，而只有世俗的力量才能阻止你这样做。因此，对这些危险的群众既要进行最严厉的镇压，又要最小心翼翼地使他们没有机会实现理性的觉醒，否则的话，文明和宗教之间的关系就一定会发生根本的修正。

八

一个人可能会认为，实现这后一种方案并非特别困难。千真万确，这样做一定会有所失，但是，或许得会多于失，而且还能避免一个很大的危险。虽然这种危险会使文明面临更大的危险，但是，人人却都害怕这种危险。当圣波尼费思(St. Bonifice)[①] 砍倒那棵被撒克逊人奉为神灵的大树时，旁观者们认为，由于犯下了这种渎圣的弥天大罪，一定会有某种可怕的事件发生。但实际上什么也没有发生，撒克逊人接受了基督教洗礼。

当文明社会颁布了戒律：任何人都不能随意杀害他所仇视的，对他有阻碍的，和他觊觎其财产的邻居，这样做显然是为了人类的共同生存，否则人类就无法共同生存了。因为杀人者会使自己遭到被杀害者的亲属们报复的危险，同时还会成为他人悄悄羡慕的目标，这些人内心里也有他那样采取这种残暴行动的倾向。因此，杀人者不可能长期陶醉于他的报复和抢劫的欢乐之中，他有可能很快又被人杀害。即使他有非凡的力量和极端的谨慎，足以保护自己不受单个敌人的伤害，但是，他却必定会死于联合起来的弱者之手。如果这种联合没有

① St. Bonifice 生于八世纪，德国的德文郡，他是“德国的基督教使徒”。

发生，那么，杀人就会永无休止地继续下去，最后的结果必然是，人类互相残杀。在人与人之间我们也会发现同样的情况，正如在科西嘉岛上的家庭之间仍然存在的情况那样，虽然在其他地方这种情况只是国家之间才会发生。现在对每一个人来说都是同样危险的生活不安全，使人们结合起来组成了一个社会，社会禁止个人随意杀人，但社会本身却仍然保留着对那些违犯禁律的人行使公共判决的权力。因此，这就是正义和惩罚。

但是，我们并没有把这个禁止杀人的合理解释公之于众。我们认为，这条禁律已经由上帝提出来了。这样，我们可以解释上帝的意图，我们发现，上帝也不愿意让人类互相残杀。这样一来，我们便使文化的禁律带上了一种特别庄重的色彩，但与此同时，我们却冒着使这一禁律的实施依赖于相信上帝的危险。如果我们重走这一步，如果我们不再把我们自己的意志归咎于上帝，如果我们满足于做出社会推理，那么，我们虽然确实不会改变文化的禁律，但也要避免冒险。不过，我们也同样有所得，通过某种传播过程和感染过程，它的神圣不可侵犯性——人们可能会说，这是属于另一个世界的——已经从少数主要的禁律传播到每一种其他的文化禁律、法律和法令中了。但是，在这些事情中，上帝的光环并不总是非常适宜的，通过在不同的时间和地点做出相反的决定，就使这些禁律不仅相互失效，而且除此之外，还暴露了人类不完善的所有迹象。在这些禁律中很容易发现的那些东西只能是一些浅陋之见的产物，或者表示自私狭隘的利益，或者是建立在不充分前提基础上的结论。我们对此提出的公正的批评也使我们减少了对其他较合理的文化要求的尊敬，并对它们表示不欢迎。既然把上帝自己所要求的和可以追溯到拥有一切权力的国会或高级司法机构的东西区分开来是一项棘手的任务，因此，如果我们在这里完全抛弃上帝，而老老实实地承认文明的一切清规戒律都纯粹起源于人类，

这无疑是颇有裨益的。这些清规戒律与其伪装的神圣不可侵犯一道，也决不可能永远冥顽不化。人们能够理解、判定这些清规戒律决不是为了统治他们，而是相反，是为他们的利益服务的；人们会对这些禁律采取更加友好的态度，不再企图废除这些禁律，而仅仅旨在改进这些禁律。这是在和文明的责任协调一致的道路上的一个重要的进步。

但是，在这里我们请求把纯理性推理归咎于文明社会的禁律——就是说，想从社会需要做出推论——却遭到突如其来的疑问的干扰。我们已经把禁止杀人这一禁律的起源作为一个实例。但是，我们所做的解释是否符合历史真相呢？恐怕不一定符合吧！看来，除了一种理性主义的结构之外，它什么也不是。正是借助于精神分析，我们才对人类的这一文化史进行了研究[①]，在此研究基础上，我们肯定会说，其实事情本来不是这样的。即使在目前，人们的纯理性动机对强烈的冲动仍然影响甚微。那么，在原始时代的人类动物祖先中，理性动机的影响又是何等微乎其微啊！如果不是因为在这些杀人者的行动中，有一种行动——杀害原始父亲的行动——曾引起一种带有严重结果的情绪反应，或许他们的子孙后代现在就会肆无忌惮地互相残杀。由此才产生了这条禁律：你决不能杀人。在图腾崇拜的情况下，这条禁律仅限于父亲替代；但后来却扩展到其他人，这条禁律即使在今天，也没有得到普遍遵从。

但是，正如我无需在此重申的那些论点所表明的那样，原始的父亲是上帝的最初形象，以此为基础，子孙后代们便塑造了上帝这个人物。从此以后，宗教的解释就成了真理。在这条禁律的创造过程中上帝确实起过作用；正是上帝的影响，而不是对任何社会需求的洞察才

① 参见《图腾与禁忌》，第四篇。

创造了这一禁律。把人的意志转移到上帝身上是完全合情合理的。因为人们知道，他们已经用暴力杀掉了他们的父亲，他们对这种忤逆不孝的行为的反应是，他们决心以后尊重父亲（上帝）的意志。这样，宗教教义向我们讲述了历史真相，虽然这种真相很容易篡改和伪装，而我们的理性解释却矢口否认。

现在我们发现，许多宗教观念不仅包括愿望的满足，而且包括一些重要的历史回顾。过去和现在的并存影响一定给宗教带来了真正无可比拟的巨大力量。但是，或许借助于类比，我们才开始明白，还有另一个发现。虽然把观念从它们所植根的土壤中移植出来并不是一个好主意，但这却是一种对宗教的遵从，我们不可避免地要指出这种遵从。我们知道，一个儿童如果不经过一个有时较明显，有时不太明显的神经症阶段，他就不可能成功地发展到文明化阶段。这是因为有许多后来不能再使用的本能要求，不能通过这个儿童智力的理性操作来压抑下去，而必须通过压抑活动才能抑制下去，一般地说，在这种压抑活动的背后就是焦虑的动机。大多数这种童年期神经症是在儿童成长过程中自发克服的，童年期的强迫性神经症尤其如此。其他的神经症也能用精神分析治疗来解决。正是以这种同样的方式，人们才可以假设，整个人类在各个时代的发展过程中曾陷入类似于神经症的状态[①]，而且出于同样的理由，就是说，因为在愚昧无知、知识贫乏和文化落后的时代，对人类的共同生存来说不可或缺的本能放弃，只是借助于纯感情的力量才取得的。压抑是在史前时代发生的，而这些过程类似于压抑过程，它们的残渣余孽仍然和文明社会有着长期的联系。由此可见，宗教就是人类普遍的强迫性神经症；和儿童的强迫性神经

---

① 弗洛伊德在他的《文明及不满》一书的末尾，57页以下，在《精神分析引论新编》的最后和《摩西与一神教》的第三章又重申了这个问题。

症一样，它也产生于奥底普斯情结，产生于和父亲的关系。如果这种观点是正确的话，那就可以设想，随着成长过程的不可避免，脱离宗教也一定会发生的，而且我们发现自己正处在这个发展阶段的过程中。因此我们的行为应该仿效一个明智的教师的行为，他虽然不反对即将到来的新的发展阶段，但却寻求使这个过程的道路畅通，缓和其骤然猛烈地到来。可以肯定地说，我们的类比决不会把宗教的基本性质详述殆尽。如果一方面宗教带来了强迫性的限制，简直和一个人的强迫性神经症毫无二致，那么另一方面，宗教就会在一种至福极乐和幻觉紊乱的状态下，包含着一种充满渴望的幻觉体系和对现实的否认。[1]除了痴呆症[2] 之外，哪里都找不到那种独一无二的情况。但是，这一切毕竟只是类比，我们力图借助于这一点来了解一种社会现象；个人的病理现象并不能向我们提供完全有效的副本。

我们一再重申(既有我自己，也包括西尔多·黎克[3] 的重申)，宗教和强迫性神经症之间的类似性究竟可追查到什么细节，以及据此可以了解多少在宗教形成过程中的特性和变化情况。而且这些与下述观点是完全吻合的：虔诚的信徒可以在很大程度上得到保护，以免患上某种神经疾病；他们对普遍神经症的承认使他们免于患上个人神经症。[4]

我们对这些宗教教义的历史价值的了解增加了我们对这些教义的尊敬，但却不能使我们的下述建议生效：即不能把宗教教义作为建立文明禁律的根据。恰恰相反，可以说，那些历史的残迹已经帮助我

---

① 参见《拜物教》一文，153 页以下。

② Meynert："痴呆症"：这是一种严重的幻觉紊乱状态。

③ 参见弗洛伊德《强迫活动和宗教实践》和黎克的著作。

④ 弗洛伊德以前经常提出这种观点；例如，在一九一九年为他写的《论达·芬奇的研究》增补的一个句子中就曾提到过。标准版第十一卷，第 123 页。

们把宗教教义看作是神经症的残余，现在，我们可以论证，这个时代可能已经到来，正如在一个分析治疗中所发生的那样，用智力的理性操作来取代压抑的效果。我们可以预见，但却不能感到懊悔，这种变化过程虽然永无休止地否认文化禁律的这种重大变化，但是，对这种禁律的普遍修正则将导致许多禁律的废除。这样一来，我们使人类和文明社会协调一致的任务一定会在很大程度上得到实现。当我们为文明的禁律提供了合理的根据时，我们就无需痛惜这种历史真理的废弃。那些包含在宗教教义中的真理竟然这样歪曲事实，竟然这样欺世盗名，以至于人民群众根本无法把它们当作真理。这种情况类似于我们欺骗孩子说，新生婴儿是鹳鸟送来的。这里我们也是以符号的形式来讲述真理的，因为我们知道，这只庞然大鸟象征着什么。但孩子并不认识这种鸟，他听到的只是我们的曲解，孩子会感到他受骗了。我们知道他对成人的不信任及其不听话是从这种印象开始的。我们愈益相信，在我们对孩子的讲话中，最好避免对真理做诸如此类的符号伪装，也不要阻止他们了解与其智力水平相应的那些事物的真实状态。[1]

九

"你竟然容忍这些难以相互协调一致的自相矛盾。你一开始就说，诸如你写的这种文章不会造成危害；鉴于其中所提出的这种观点，谁也不会让别人把他的信仰剥夺。但是，正如后来所证实的那样，既

[1] 弗洛伊德在一些文章中对他命名的"物质"真理和"历史"真理作了区分。参见《摩西与一神教》第三章，第二部分，第七节。也请参见《日常生活的心理病理学》第十二章，编者对该问题所做的一个脚注。标准版第六卷，第256页。

然你的意图不过是想要消灭宗教信仰，那么，我们不禁要问你为什么事实上仍在出版你的著作呢？此外，在另一篇文章里，你承认，如果有人发现，人们不再信仰上帝，那可能是很危险的，的的确确是非常危险的。到目前为止，人们一直是俯首贴耳的，但是现在他们却不再遵从文明的禁律。可是，你把文明的禁律建立在宗教基础之上的全部论点，对文明构成了一种以这种假设为基础的危险，即信仰者可以变成不信仰者。"

"还有一点，一方面你承认对人的统治不能通过智力，人类是受他的激情和本能要求支配的。但是，另一方面你却提出要用理性来取代人们遵从文明的情感。那么，谁能理解这种意思呢？在我看来，应该是两者必居其一。"

"除此之外，难道你对历史毫无所知吗？很久以前，就有人试图用理性取代宗教，或者以官方的名义，或者以堂而皇之的方式。你一定还记得法国革命和罗伯斯庇尔吧？你还记得这次实验何等短命、失败得何等悲惨吗？目前，在俄国正重复着这场同样的实验，对它的后果我们不必感到好奇。难道你不认为，我们把人类没有宗教就不能生存下去看作是理所当然的吗？"

"你还亲口说过，宗教无异于一种强迫性神经症。但是，你却没有看到它的另一方面。你津津乐道于把它和一种神经症进行类比。你认为，人类必须从神经症状态中解脱出来。至于在这个过程中还会失去什么，你却充耳不闻，漠不关心。"

由于我过于仓促地探讨这些复杂的问题，因此矛盾的端倪可能已有所表露。但是，我们可以在一定程度上予以补救。我仍然坚持认为，我所写的这些东西在某些方面是绝对无害的。这些论点或任何类似的论点决不会使虔诚的信徒放弃他的信仰而走上迷途。一个信仰者是通过某些情感的联系而和宗教教义紧密关联的。但是毫无疑问，

还有不胜枚举的其他人则并非同样意义上的信仰者，他们之所以遵从文明的禁律，是因为他们甘愿受宗教的威胁，只要他们把宗教看作是把他们包罗在内的现实的一部分，他们就会对宗教充满了恐惧。他们是这样的人：一旦允许他们放弃对宗教现实价值的信仰，他们就会脱身而逃。不过，他们也不会受这些论点的影响。当他们发现，别人并不害怕宗教时，他们也就不害怕了；正是通过对他们的研究，我才断言：即使我没有出版我的著作，他们也会逐渐了解这种宗教倾向。

但是我想你们可能更重视你们指责我的另一种矛盾。既然人们

教义向他提出的一切荒谬论点，甚至忽略其间的重重矛盾时，我们大可不必为他的智力低下而感到惊讶。但是，除了我们的智力之外，我们别无良策可以控制我们的本能天性。我们又怎么能期望那些在思想禁律支配下的人们达到心理学的理想，获得卓绝的智力呢？你也许知道，据说女人一般都是“心理低能的”[①]，就是说，比男人智力低下。这个事实本身是可以质疑的，它的解释也是值得怀疑的，但是，有利于这种次要性质的智力低下的证据是：早期禁止女人考虑自己最感兴趣的事物，即性生活问题——女人们就是在这种严格的禁律之下劳作的。只要一个人在早年不仅受性的思想禁律影响，而且受宗教禁律和由此而来的忠诚禁律(loyal inhibition)[②]的影响，那么，我们就确实无法说明，他事实上究竟像什么。

但是，我必须克制一下我的热情，而承认有这种可能，即我也在追求幻觉。宗教思想禁律的影响或许还不像我想的那么坏；或许造成的结果是：尽管为了使人们遵从宗教而没有滥用教育，人的本性却依然如故。我不知道，而你也不得而知。这不仅是目前情况下尚无法解决的关于人生的重大问题，而且许多更微不足道的问题也是难以解决的。但是，你必须承认，我们在这里描绘的未来前景却是合情合理的——或许可以挖出能使文明社会变得丰富多彩的宝藏，并且值得进行一项违反宗教的教育实验。如果证明这项实验不能令人满意，那么，我就准备放弃这项改革，而回到我早期提出的、纯描述性的判断：即人是一个受本能愿望支配的低能弱智的生物。

在另一点上我完全同意你的意见。一开始就试图用强力或者一

---

① Moebius 曾使用过这个短语。参见弗洛伊德的早期论文《文明化的性道德》，标准版，第九卷，第 199 页，目前这种论点曾在这篇论文中使用过。

② “忠诚禁律”意指关于君主政体。

下子就完全废除宗教，这当然是毫无意义的。首先是因为这样做是毫无希望的。虔诚的信徒不会让一些论点或一些禁律把他的信仰随意剥夺。而这样做即使获得一些细微成功，那也是十分残酷的。一个人已经吃了十年安眠药，如果不让他再吃安眠药，那么，他当然无法入睡。宗教的安慰作用非常酷似麻醉剂的作用，这个事实可以以美国所发生的情况为明证。他们现在正试图——显然是在妻子管辖的影响之下——剥夺人们追求刺激、追求麻醉品和其他寻欢作乐的东西，而且代之以借助于某种补偿作用，使人们沉溺于虔诚的信仰之中。这是另一项实验，至于它的结果，我们大可不必感到好奇。[①]

如果你继续争辩，人类倘若没有宗教幻觉的慰藉，就会精神完全崩溃，倘若没有宗教，他们就无法忍受生活的艰辛和现实的残酷，那么，我就必须反驳你。从童年期开始，你就给人们灌输这种甜蜜的——或者说，苦涩－甜蜜的——毒药，对于这些人来说，那当然是千真万确的。但是，对于其他那些受到正规教育的人来说，那又是怎么看的呢？或许那些受神经症之苦的人不需要服用麻醉剂使其失去知觉。当然，他们一定会发现自己处在进退维谷的困境之中。他们必须承认自己是完全孱弱无助的，而且在整个宇宙中是无足轻重的；他们不再是创造物的中心，不再是乐善好施的上帝细心照顾的对象。他们将要面临的处境就像一个孩子离开了温暖舒适的父母的家。但是，幼稚病是一定能克服的。人不可能永远是孩子；他们最终一定会过“充满敌意的生活”(hostile life)。我们可以称之为“现实教育”(education on reality)。难道我还需要向你表明，我的著作的惟一目的是指明这种前进一步的必要性吗？

你可能会担心，这些人经受不起这场严峻的考验吧？那么好吧，

① 这是在美国国家禁令发布的日期写的(一九〇二年至一九三三年)。

我们至少希望他们能经受得起。不管怎么说，这是让人懂得，一个人除了依靠自己的努力之外别无他法。因此他可以学会恰如其分地使用自己的努力。而且人也决非完全孱弱无助和孤立无援。自从诺亚时代的洪水以来，人们的科学知识使他们获益匪浅，而且科学知识仍将继续发挥它们的作用。而对于人类所不可抗拒的命运的极大需要，人们将学会用服从来苟且偷生。月球上广阔无垠的海市蜃楼(谁也没有看见过它的结果)对人们来说又有什么用途呢？作为生活在这个地球上的忠厚老实的小自耕农，他们一定知道如何耕耘他们的土地，以维持自己的生存。通过放弃对其他世界的期待，通过把解放出来的一切能量全都集中到地球上的生活中，这样，人们就能成功地达到这种状态；在这种状态下生活对每个人来说都是可以忍受的，文明社会不再压迫任何人。这样一来，他们就和我们任何一个不信宗教的伙伴一样，毫不反悔地说：

美丽的乐园，极乐的天国，
天使与鸟雀，尽情地欢乐。[1]

十

“你的话听起来可太动人了！无论哪个种族的人，只要抛弃了一切幻觉，就能使他们在地球上的生活过得去！不过，对于你的期望，我却不敢苟同。而这并不是因为，我在你的眼里是一个冥顽不化的反动

① 摘自海涅的诗《德意志》(第一部分)，此处译作“不信宗教的伙伴”这个词——德语是 Unglaubensgenossen——是海涅本人用来指斯宾诺莎的。在弗洛伊德论诙谐的那本书里，他曾引用作一种特殊的诙谐技巧。

分子，相反，这是因为我的聪明和理智。现在我们似乎已变换了角色：你以热衷于使自己沉溺于幻觉之中的面目出现，而我则代表理性的要求，怀疑论者的权力。你所阐述的观点在我看来似乎是建基于错误之上的，按照你的说明，我把这些错误也称之为幻觉，因为这些错误和幻觉相当明显地暴露了你的愿望的影响。你把你的愿望归咎于这种可能性，世世代代在童年早期都没有经历过宗教教义影响的人将轻而易举地获得他所需要的智力对本能生活的最高权利。这当然是一种幻觉：在这个具有决定意义的方面，人的本性是绝不可能改变的。如果我没有弄错的话——人们对其他文明社会的情况几乎一无所知——就是在今天，也有一些民族并不是在宗教系统的压抑下发展起来的，尽管如此，这些民族却并不比其他民族更接近你的理想。如果你想把宗教从我们欧洲的文化中驱逐出去，那么，你只要借助于另一种学说体系就能做到；而这个体系从一开始就会为保护自己而接受宗教的一切心理特点——同样的神圣不可侵犯，同样的刻板僵化和不容异说，同样有思想禁律。为了迎合教育的需要，你只好保留这类东西。倘若没有教育是不行的。从吃奶的婴儿发展到文明化的人需要经过漫长的道路；如果对幼小的儿童不加引导地任其发展，就会有不可胜数的儿童走上迷途，而无法在适当的时机完成他们的生活任务。应用于儿童教育的教义总是会对儿童成年后的思想有所限制——而这恰恰就是你用今天的所做所为对宗教所施加的谴责。难道你没有发现这是我们的文明社会和其他文明社会的根深蒂固的和先天就有的固疾吗？就是说，社会竟然要让儿童做出决策（儿童是受本能驱使的，而且是智能低下的），实际上只有成人成熟的智力才能为自己的决策辩护。但是，否则的话，文明社会就无法存在了，这是因为人类的长期发展过程被压缩成短短几年的童年期；只有通过情感的力量才能使儿童完成摆在他面前的这项任务。因此，这就是你的'智力最高权力'的未

来前景。"

"如果我为了把保留宗教教义的体系作为教育的基础和人类共同生活的基础而进行辩护的话，你现在就一定不会感到惊异了。这是一个实际的问题，而不是一个现实价值的问题。既然为了保护我们的文明社会，我们不能把文明对每一个人的影响推迟到每一个人都为接受文明作好准备的时候(但不管怎么说，许多人决不会做好这种准备的)既然我们有责任把某种教义体系施加到正在成长中的儿童身上，这种体系是作为一种不容许批评的规律而在儿童身上发挥作用的，因此在我看来，迄今为止宗教体系是最适合于这一目的的。当然，这恰恰是因为它的愿望满足和安慰作用，据此你才把它当作一个'幻觉'来看待。鉴于发现任何与现实有关的东西十分困难——确实，鉴于怀疑我们是否能这样做——我们切记不要忽略这个事实，即人类的需要也是一种现实，而且是一个非常重要的事实，是一个和我们有特别密切联系的事实。"

"宗教教义的另一好处，在我看来，是它有一个特点，你似乎对这个特点特别持有异议。由于宗教教义容许对观念进行精炼和使之得到升华，这就使宗教教义能够消除它所载有的原始思维和童年思维的大多数痕迹。因而保留下来的是一种科学所不复反驳和无法予以反证的观念体系。你曾斥之为折衷和妥协的宗教教义的这些改变使它能避免在未受过教育的群众和哲学思想家之间产生裂痕，并保持他们之间的这种共同联系，而这种联系对保护文明社会来说是十分重要的。有此作担保，就大可不必担心：人们会发现上层社会'不再相信上帝'。我自忖现在已经揭示，你的努力无非是想用另一种未经证明的、无情感价值的幻觉来取代一个业已得到证明的、有情感价值的幻觉。"

你决不会发现我不接受你的批评。我知道想要避免幻觉有多么困难；或许我所承认的那些愿望也具有幻觉的性质。但是，我坚持认

为，两者之间有一种区别。即使没有幻觉，也不会施加任何惩罚，除了这个事实之外，我的幻觉也和宗教幻觉一样，不是不可改变的。我的幻觉并不具有妄想的特点。如果经验果真表明——不是向我表明，而是向那些追随着我而且和我想的一样的人表明——我们确实错了，那么，我们一定会放弃我们的期待。随便你们把我的意图当作什么。要发现一个人在这个世界上的位置是很困难的，对于这种困难决不讳言的心理学家，往往借助于他在研究个体从童年向成年发展期间的心理过程时所获得的那一小部分知识，来努力评价人的发展。这样一来，心理学家就必然会有这种观点，即宗教可以和童年期神经症相提并论，他可以相当乐观地假设，正如这么多儿童从类似的神经症中脱颖而出一样，人类也一定能越过这个神经症阶段。这些来自个体心理学的发现可能还不完善，把这些发现应用于人类种族还不太合理，而且人类的乐观主义尚未形成，我承认你对这一切也无法确定。但是，一个人常常情不自禁地说出他想到的话，并且常常以此为据地为自己辩解，即一个人不仅仅是因为宗教的价值才不放弃宗教的。

有两个要点我必须再稍加详细地阐述一下。首先，我的论点的虚弱无力并不证明你的论点的强大有力。我认为，你是在维护一个已经一去不复返的事业。我们可以随心所欲地坚持认为，人的智能和他的本能生活相比是虚弱无力的，在这一点上我们可能是正确的。不过，关于这种虚弱无力还有一些独到之处。智能发出的声音是温柔轻细的，但是，直到人们听到了它的声音，它才会善罢甘休。经过无数次接连不断的挫折和失败，智能终将获得成功。这是使人对人类的未来抱乐观态度的少数论点之一，但它本身却是一个十分重要的论点。人们还可以由此而获得其他希望。千真万确，智力的至高无上有一个非常、非常遥远的未来，但却不可能是一个无限遥远的未来。你期望从你的上帝那里得到实现，它大概也会为自己提出诸如此类的同样目的

(当然是在人类的有限范围之内——只要外部现实的必然性允许),这就是:人类之爱和痛苦的减少。这样一来,我们就可以宣称,我们的对手只是暂时的,并非不可调和的。我们需要这些同样的东西,而你却比我和我这一边的人更不耐心,更不严密——我为什么不应该这样说呢?——更追求私利。你甚至想使天堂的极乐生活在你死后立即开始;你期待着这种不可能发生的事情,你不会放弃个体的要求。我们的上帝,理性的逻各斯(λόνοξ)[①] 将实现我们之外的自然所允许的这些愿望中的无论哪一个愿望,但是,他将非常缓慢地在无法预见的未来,为人类的新一代而实现这些愿望。他并不允诺为我们深受的生活之苦予以补偿,不论第一次尝试是否失败,也不管第一次替代能否证明站得住脚,在通往这个遥远目标的征途上,你的宗教教义就不得不放弃。你知道为什么:归根结底什么东西也阻挡不住理性和经验,而宗教向理性和经验提供的反驳则是相当明显的。只要宗教观念试图保留宗教的安慰作用,那么,即使一尘不染的宗教观念也无法逃脱这一命运。毫无疑问,如果宗教观念强迫自己相信有一个更高的精神存在,这个精神存在的性质是无法确定的,它的目的也是无法辨别的,那么,这些宗教观念就必将成为科学挑战的反证;但这样一来,它们也将丧失对人类利益的控制。

第二,请你观察一下你对幻觉的态度和我对幻觉的态度。你必须竭尽全力捍卫这个宗教幻觉。如果宗教幻觉受到怀疑——的确,对宗教幻觉的这种威胁是很大的——那么,你的精神世界就将全线崩溃。除了对一切都感到失望,对文明感到失望,对人类的未来感到心灰意

① 这是荷兰作家穆尔塔突里描写的两位孪生之神:λόνοξ(逻各斯:理性)和 ἀνάγνη(亚南克:必然性)。参见编者对《受虐狂的经济问题》所做的脚注,标准版第十九卷,第168页。

冷之外，你终将一无所得。我——以及我们大家却从宗教幻觉的奴役下解放出来了。既然我们打算放弃相当一部分童年的愿望，因此，只要我们的一小部分愿望能变成幻觉，那我们就能忍受。

从宗教教义的束缚之下解放出来的教育可能不会使人的心理实质发生太大的变化。我们的神，理性的逻各斯或许还不是全知全能之神，它或许只能完成他的祖先允诺的那一小部分愿望。假如我们必须承认这一点的话，那么，我们也只好无可奈何地接受。我们将决不为此而丧失我们对世界的兴趣和对生活的兴趣，因为我们有一个你所缺乏的可靠支柱。我们相信，科学研究能使人类对现实世界有一定的了解，借助于这种了解，我们就能力量大增，而且根据这种了解，我们还可以安排我们的生活。如果这种信念是一个幻觉，那么，我们就是处于和你一样的境地。可是，科学已经用她那丰富多彩的巨大成功向我们证明，科学并不是幻觉。科学有许多公开的敌人，更有许多暗藏的敌人，由于科学削弱了人们对宗教的信仰，并且威胁要推翻宗教信仰，因此，这些公开的和暗藏的敌人决不会宽恕她。科学会因她授知我们甚少而受到谴责。会因她留下的无比巨大的研究领域尚未得到解决而受到谴责。但是，在这一点上人们往往忘记科学是何等的年轻，忘记科学之初曾经多么困难，忘记自从人类的智力强大到足以完成她所设置的各项任务的时间是何等短暂。在把我们的判断建立在如此短暂的时间方面，我们不会全都错了吧？我们应该把地质学家培养成我们这样。人们常常抱怨科学的不可靠性——今天的一个规律常常被下一代当作错误的规律，并被一个新的规律所代替，而这个新的规律的公认的合法性也不会维持太久。但是，这种说法是不公平的，其中有一部分也是不正确的。科学观念的转变是发展、是渐进，而不是革命。一个最初有效的规律，却被证明是更全面一致性的一个特例，或者受到另一个规律的限制，因此，直到最后也没有被发现；一个与事实

真相大体相似的事实为一个经过更细致地改头换面的事实所取代，反过来，这个新的事实又有待于进一步的完善。有许多研究领域迄今尚未越过用假设进行尝试的研究阶段，而这些假设很快又由于不适当而不得不忍痛抛弃；但是，在其他领域中我们已经具备了确信无疑的和几乎无法改变的核心知识。最后，有人试图以某种激进的方式对科学所做出的努力表示怀疑，其根据是，由于受我们自身的组织机构的条件所限，因此，科学研究除了导致主观结果之外，必将一无所获，而我们自身之外的大千世界的真情实质却仍然是难以发现的。但是，这显然是由于忽视了下述诸因素的结果，这些因素对于了解科学研究来说具有决定性的重要意义。首先，我们的组织机构——也就是，我们的心理结构——恰恰是在试图揭示外部世界的过程中发展起来的，因此，它一定在其结构方面认识到了某种程度的得计之处；其次，我们的心理结构本身就是我们意欲研究的这个世界的一个组成部分，而且它也欣然准许从事这种研究；第三，如果我们把科学研究的任务局限于表明，由我们组织机构的某种特性所看到的世界，那么，科学研究的任务就被完全抹杀了；第四，科学的基本发现，恰恰是因为获得这些发现的方式，才不仅取决于我们的组织机构，而且取决于影响该组织机构的那些因素；最后，如果不考虑我们的感知觉心理结构，那么，关于世界的性质问题就是一种空洞的抽象，而毫无实际意义。

不，我们的科学决不是幻觉。如果科学是幻觉，那么，人们就会认为，科学所不能赋予我们的东西，我们可以从别的地方得到。

论无意识

精神分析告诉我们，压抑过程的实质不在于取消或消除一种本能的观念表现，而在于阻止它成为有意识的。那么，我们就来谈谈处于无意识状态的观念，以及还没有被有意识的心灵所理解的观念。我们能提出令人信服的证据来表明，本能也可以无意识地发生作用，甚至起到一种最终会深入到意识里来的作用。受到压抑的一切必定是无意识的，但是，首先我们得声明，受到压抑的事物并没有构成全部的无意识。无意识具有更大的范围；被压抑的事物只是无意识的一部分。

我们打算如何获得关于无意识的知识呢？当然只有使它成为有意识的，在它转化为有意识的东西之后，我们才能理解它。这种转化的可能性是精神分析研究中一件每天都能经验到的事情。为了实现这种转化，就必须使被分析者克服某种抵抗，就像早先把这种材料置于压抑之下，使之无法成为有意识的那种情况是完全一样的。

无意识概念的合理性

由于我们假设在心理上存在着一个无意识系统，由于把这个假设用于科学研究的目的，我们的辩解就在许多方面受到人们的质疑。对此我们可以做出回答，我们关于存在着无意识的假设是**必要的和合理的**，我们有多方面的证据来证明无意识的存在。说它是必要的，是因为有意识的资料非常不完善；在健康的人和有病的人身上，心理活动的进行只能用预测其他活动的方法来解释，意识并没有提出关于这些活动的任何证据来。这些活动不仅包括健康人的行为倒错① 和梦，还包括病人所表现出来的某种心理症状或强迫观念；我们最熟悉的日常经验突然把我们引导到这些观念上来，而我们对这些观念的根源却一无所知，引导到我们不知道如何才能达到的心理活动的结果上来。假如我们坚持这一主张，即在我们内部形成的每一种心理活动必定都能被有意识地经验到，那么，所有这些有意识的活动就是毫无联系的，不可理解的；另一方面，假如我们对我们所推论的无意识活动进行内推，就能证明它们是有联系的。但是，获得意义和联系是一个完全合理的动机，可以使我们顺利地超越直接经验的限制。此后，当这个关于无意识的假设帮助我们构成了一种非常成功的实际方法时，当我们用这个方法就能对意识过程施加一种有用的影响时，这个成功将无可辩驳地证明我们所假设的无意识的存在。我们只好采纳这个观点，即主张一切在心理中进行的活动都必定被意识所知道，这是既站不住脚，又自以为是的。

我们可以更深入一步，为了支持存在着一种无意识心理状态的主

① 例如：口误，物体倒置等。

张，我们断言，意识在任何一定的时刻只包含少量的内容，这样，我们中的大部分人称之为**有意识知识**的东西就一定会在任何情况下，相当长时期地存在于潜伏条件下，也就是处在无意识条件下，和不为心理所知的条件下。当我们考虑到所有潜在的记忆时，我们完全无法理解，无意识的存在是怎样被否认的呢？于是我们就遇到了这个反对意见，即不能把这些潜在的回忆描述为**心理过程**。

对此我们所做的明确答复就应该是，一个潜在的记忆，反过来说，就显然是心理过程的一种残留物。但是，更重要的是，我们自己的心理上要明白，这个反对意见是建立在对意识和心理的鉴别基础上的——它确实并没有得到明确的说明，但却被认为是不证自明的。这种鉴别作用既是一种预期理由，也就是用未经证明的假设来论证，是否一切心理的东西也必定都是有意识的，这也是一个习惯看法问题，一个名称问题。当然，这后一种情况并不比其他习惯看法更容易被驳倒。剩下的惟一的问题是，是否能证明它是如此有用，以至于我们必须采用之。对此我们的回答是，习惯上把心理的东西都看作是有意识的，这是完全不切实际的。它把一切心理上的连续性都割裂开来了，使我们陷入到心身平行论的无法解决的困境中，它易于受到人们的指责，认为它毫无明显根据地过高估价了意识所起的作用，最后，它没有在其他地方给我们提出任何补偿就过早地从心理学研究领域中退却下来了。

不管怎么说，把心理生活的潜在状态（它的存在是不容置疑的）看作是无意识的心理状态，还是看作物理状态，这个问题显然有变成一场文字战的危险。因此，我们认为应该突出强调我们所明确熟知的这些可以争论的状态的实质。目前，就其物理特点而言，我们是完全无法获得的，没有任何生理学的概念或化学的过程能给我们提供关于其实质的观念。另一方面，我们也确切地知道，它们和有意识的心理过

程有着大量的联系;用一定的操作方法就可以使它转变为意识过程或被意识过程所取代,我们用来描述有意识心理活动的一切范畴,例如:观念,目的,解决方法等都可以应用于此。的确,这些潜在状态中有许多状态,我们只好认为,它们不同于意识状态的惟一的要点恰恰就在于它们不是有意识的。我们将毫不犹豫地把它们看作是心理学研究的对象,把它们和有意识的心理活动最密切地联系起来。

对潜在心理过程的心理性质的顽固否认可以用这种情况来说明,大多数的这种现象一直不是精神分析的研究对象。任何一个对病理学事实一无所知的人,任何一个把正常人所犯的错误看作是非本质属性的人,任何一个满足于把梦看作是一种空谈的陈旧观念的人,只要无需顾及更多的意识心理学的问题,就能消除关于无意识心理活动的假设。正如所发生的那样,催眠的实验,特别是催眠后暗示,甚至在精神分析的时代之前就已明确地证实了无意识心理的存在及其操作方式。

此外,关于无意识的假设,在更多的方面都是一个完全合理的假设,因为在做出这个假设时,我们并没有违反我们的习俗和已被接受的思维方式。通过意识的媒介,我们每个人都只意识到自己的心理状态;另一个人也有意识这个结论是从我们所观察到的他的言语表达和活动中类推出来的,是为了使他的这种行为能为我们所理解而得出的。(假如我们这样说在心理学上可能就更正确了:无需任何深思熟虑我们就能推论出,每一个人都有像我们自己一样的构成方式,因此也具有和我们一样的意识。这种鉴别作用是了解我们自身的一个必要条件。)这个结论——或者这种鉴别作用——以前曾被自我扩展到其他的人类,扩展到动物,植物,无生物和整个世界,只要它和个人的自我有着特别的一致性,就证明是有用的。但是,在增大了自我和非自我之间的裂缝的地方,它就变得更不可靠了。目前,我们已经开始

对动物的意识问题产生疑问了；我们不承认植物有意识，我们把假设无生物身上存在着意识归咎于神秘主义。但是，即便如此，原始的鉴别作用的倾向已经经受住了批评——意即，当非自我是我们的同伴时——那个关于他有意识的假设就依赖于一种推理，而不能像肯定我们自己的意识那样对它直接地加以确定。

现在精神分析所要求的不过是把这种推理方法应用于我们自己——这确实是一种我们实际上还没有尝试过的做法。假如我们想这样做的话，我们就必须说，我在自身所注意到的，不知道怎样和我的其他心理生活联系起来，这一切活动和表现也一定会在别人身上存在，而且可以用那个人的心理活动来解释。再者，经验表明，我们非常了解如何解释别人身上(即如何形成其心理联系)的那些同样的活动，我们拒绝承认那些活动受我们自身的心理条件约束。有些特殊的障碍物显然使我们的研究偏离了对我们自身的探讨，干扰了我们获得关于我们自己的真正的知识。

现在这个尽管有内部的反对，却适用于自身的推理方法，并未导致我们发现无意识，而是在逻辑上导致了这个假设，这就是在我自己身上把我所知道的意识都统一起来的另一个第二种意识。但是，在这一点上批评可以公正地做出某些评论。首先，有意识的人本身一无所知的一种意识和另一个人的意识是大相径庭的，值得怀疑的是，这种缺乏最重要特点的意识，正如它所表现的那样，是否值得我们做进一步的讨论。那些对在心理上存在着一个无意识系统的假设有异议的人对于接受在那里有一种无意识的意识将会感到不满意。第二，分析表明，我们所推论的个人的潜在心理过程享有很大程度的独立性，就好像每一个人都和另一个人毫无联系一样，我们也对别人一无所知。看来，我们必须准备假设，我们身上不仅存在着一个第二种意识，而且还存在着第三种和第四种，或许存在着一系列无数的意识状态，对此

我们一无所知，我们相互之间也都一无所知。第三，——这是一切争议里最激烈的——分析研究认为，在这些潜在过程中有些过程具有和我们似乎毫不相容的特点或特性，甚至令人无法置信，这些特性竟然和我们所熟悉的意识的属性截然相反。这就证明我们的看法是正确的，我们把关于我们自身的推论加以改变，并且认为所证明的不是我们有第二种意识，而是有一个不具备意识性质的心理活动的操纵者。另外，拒绝把**下意识**一词看作是不妥当的和骗人的也将是正确的。我们已经熟知的双重良心(意识的分裂)并没有提出什么可以反对我们观点的东西。可以把它们最精确地描述为心理活动分裂成两组的情况，就是说，一个意识让这两组中的任何一组活动轮流地处在它的位置上。

在精神分析中，我们除了宣布心理过程本身是无意识的，并且用意识对它们的知觉与通过感官对外部世界的知觉相比较之外，别无它法；我们甚至希望从这种比较中获得新的知识。精神分析关于无意识心理活动的假设在我们看来，一方面是对原始的泛灵论思想的一种发展，泛灵论把我们自己的意识反映在我们周围的一切事物上；另一方面，又似乎是从康德开始的对我们论外部知觉的看法加以纠正的一种发展。正如康德告诫我们不要忽视这个事实一样，即我们的知觉是受主观条件制约的，一定不要认为它和我们所觉察到的，但并没有被真正了解的现象是一致的。因此，精神分析告诉我们一定不要用有意识的知觉来取代作为其研究对象的无意识的心理过程。心理现象也和物理现象一样，事实上不一定像我们所看到的那样。但是，我们满意地发现，对内部知觉的纠正并不像纠正外部知觉那么困难——内部知觉的对象并不比外部世界更令人难以真实地了解。

无意识一词的不同意义；局部解剖外观

在做出进一步的探讨之前，让我们首先注意这个虽然不太方便，但却很重要的事实，即无意识只是心理的一个属性，仅仅描述它的特征是根本不行的。有些心理活动虽然有种种多变的价值，但也同样具有成为无意识的特点。无意识一方面构成了只是潜伏的，暂时无意识的过程，但和意识过程并非毫无相似之处，另一方面，诸如此类的受到压抑的过程，如果进入到意识中来，就一定会和其他有意识的心理过程形成最鲜明的对照。假如从现在开始，在描述各种心理活动的时候，我们就注意一下它们是有意识的还是无意识的，而且在对它们进行分类和形成联系时，只要探讨一下它们属于什么样的本能和目的，了解一下它们是怎样组成的，附加在哪一个心理系统里，就会消除一切误解。但是，由于种种理由，这条路是行不通的，因此，我们无法逃脱人们对这种模棱两可的非难，我们在使用**意识**和**无意识**这两个词的时候，有时候是在描述的意义上，有时候是在系统的意义上，当我们在系统的意义上使用它时，就表示它包含在某一特殊系统里，并具有一定的特点。通过把某些和意识无关的任意选定的名称应用于已确认的心理系统，我们仍然试图避免由此而造成的困难。只是我们首先得证明我们据以区分这些系统的这个原则是正确的，我们不应该忽略意识的问题，因为它形成了我们一切研究的分水岭。或许我们可以从这个建议里寻求某些帮助，即当我们在系统的意义上使用这两个词时，我们可以在书写上用 Cs 这个缩略词代替意识，用 Ucs 代替无意识。

为了论述它们积极的方面，我们现在根据精神分析的发现，主张一个心理活动同时要经历两个阶段，在这两个阶段之间插入了一种检查过程（监察作用）。在第一阶段心理活动是无意识的，且附属于无意

识系统;如果在监察作用的检查下,这种活动受到拒绝,它就不能进入到第二阶段,即受到了**压抑**,并且必须保留为无意识的。但是,假如它通过了这种检查,就开始了它的第二阶段,从此便属于第二系统了,我们将称之为意识。但是,它所附属的这个事实并没有明确地确定它和意识的关系。它还不是有意识的,但是,根据J.布洛伊尔的看法,这种活动一定能进入意识,也就是说,它现在可以毫无抵抗的,无需任何特定条件的成为意识的对象。在考虑到它能成为有意识的这种能力时,我们把这个无意识系统称为**前意识的**。假如有一种监察作用也决定着前意识是否能成为有意识的,我们将在前意识系统和意识系统之间做出更明确的划分。就目前来说,先让我们牢牢记住,前意识系统具有意识系统的特点,严厉的监察作用行使着它的使无意识转变为前意识(或意识)的职责。

由于承认了这些(两种或三种)心理系统的存在,精神分析就从描述性的意识心理学向前迈进了一步,也向它自己提出了一个新的问题和新的内容。直到现在,精神分析和经院的(描述性的)心理学的差别主要是因为它的心理过程的动力学概念。现在我们必须补充一句,精神分析表明现在也开始考虑局部解剖学,开始说明在进行一定的心理操作时,它是在什么系统之内,或在什么系统之间进行它的过程的。这个尝试也为它赢得了**深度心理学**的名称。我们将会听到,另一方面的主题可能会对它做出进一步的阐述。

假如我们想认真地对待这个心理活动的局部解剖学的观点,我们就必须把兴趣指向对此种观点产生的一种怀疑。当一种心理活动(让我们先限于一种概念形成活动)从无意识系统转入到意识(或前意识)系统的时候,难道我们准备假设这种转变也要进行新的登记吗?这种登记可以和正在形成中的观念的第二次记录相比较,这个观念处在心理的一个新的位置上,最初的无意识记录继续与它同时存在。或者

说，难道我们愿意相信，这种转变存在于包含着同样材料和出现在同一位置的观念状态的变化之中吗？这个问题看起来是很深奥的，但是，假如我们希望在心理上形成一个更确定的局部解剖学概念，一个深维度的概念，那就必须把这个问题提出来。这是一个困难的概念，因为它超出了纯心理学的研究，并涉及到心理结构和解剖的关系。我们知道两者之间存在着这种大致的相关。研究已经提供了无可辩驳的证据，心理活动和大脑的功能有密切的联系，而和其他器官则没有什么联系。大脑的不同部位具有不同的重要功能，及其和身体的特定部位与智力活动的个别关系，这一发现又使我们前进了一步——我们不知道这是何等重大的一步。但是，企图从这些事实里推断出心理过程的位置的每一种尝试，认为观念就贮存在神经细胞里，以及认为兴奋是从神经纤维里通过的每一种努力，就完全失败了。我们认为，任何一种试图确认意识系统——有意识的心理活动——在大脑皮层的解剖位置，和把无意识过程定位于大脑的皮层下部位的学说，等待着它的将是同样的命运。这里有一个缺漏，在目前来说还无法填补，而且要填补它也不是心理学的任务之一。我们的局部解剖学目前和解剖学毫无关系；但和心理结构的区域有关，而不管它们在身体内的可能的位置。

因此，在这一方面我们的研究是不受限制的，可以随心所欲地进行。此外，它的用途还在于提醒我们注意，我们的假设首先只能说明，它有论证的价值。我们认为，这两种可能性的前者——即一个观念的意识阶段含有对它作新的记录的意思，必须把它定位在其他地方——无疑是比较粗糙的，但也是比较方便的。第二个假设——仅仅涉及意识状态的机能变化的假设——倒更可能是演绎的(apriori)，但较缺乏可塑性，且不易掌握。和第一个假设或局部解剖学的假设有密切联系的是，意识和无意识系统在局部解剖学上分界的假设，也包括一个观

念可以同时存在于心理结构的两个方面的可能性——的确，假如它没有受到监察作用的禁止，它就会经常地从一个位置走到另一个位置，而它的第一个位置或记录很可能并没有被放弃。这听起来似乎有点奇怪，但却得到了精神分析实践观察的支持。

假如我们向一位病人讲述某个被他一度压抑下去的，但我们却在他身上发现了的观念。我们对他的讲述最初并没有使他的心理条件发生变化。首先，它没有改变这种压抑，也没有消除其影响，而或许可以像这个事实所期望的那样，以前的无意识观念现在变成了有意识的。相反，我们首先获得的将是重新拒绝这个被压抑的观念。但是，在这一点上，这个病人实际上是在其心理结构的两个不同的地方具有这两种形式的同一观念：首先，他对我们传达给他的这个观念的听觉印象具有意识的记忆。其次，与此相伴随，他还具有——如我们所确切知道的——以其较早的形式存在于他身上的其他的实际经验的无意识记忆。实际上直到克服了抵抗之后，意识的观念和无意识的记忆痕迹联系起来的时候，才算解除了压抑。只有通过把无意识记忆痕迹本身变成有意识的才是我们所要达到的结果。表面看来，这似乎说明，意识观念和无意识观念是对同一内容所做的不同的，且在局部解剖上各异的记录。但是，一种瞬间的反映表明，传达给病人的信息和他自己受到压抑的记忆的一致性却是显而易见的。听到了某件事和经历了某件事是心理学上两种截然不同的事情，即便两者的内容是相同的。

因此，就目前来说，我们还不能在已经讨论过的这两种可能性之间做出抉择。或许以后我们将遇到某些因素，它们能使这种平衡有益于此方或彼方。或许我们将发现，我们所探讨的问题，正如我们所阐述的那样，是不可理解的，意识观念和无意识观念之间的区别还有待于另行确定。

无意识情绪

我们把以前的讨论局限在观念问题上，现在可能产生一个新的问题，对此做出的回答必将有助于阐明我们的理论观点。我们说过，存在着意识观念和无意识观念；但是，是否也有无意识的本能冲动情绪和情感呢？或者说，在这种情况下难道这样的结构是没有任何意义的吗？

我的确赞同这个看法，即意识和无意识的对立并不适用于本能。一个本能决不是意识的研究对象——只有代表本能的观念才是意识的研究对象。甚至在无意识里，它也只能用观念来代表。假如本能不把自己依附于某一个观念，或者使自己表现出某种感情状态，我们就会对它一无所知。虽然我们谈的确实是一种无意识或一种受压抑的本能冲动，这只是一种绝无妨害的措辞上的不严谨而已。我们只能把一种本能冲动说成是无意识的概念形成的表现，因为我们还没有对它进行研究。

我们期望获得对这个关于无意识情感、情绪和同样容易产生的感情问题的回答。情绪的实质当然是我们应该感觉到的，就是说情绪应该进入意识。因此，让情绪、情感和感情成为无意识的是完全不可能的。但是，在精神分析的实践中，我们已习惯于谈论无意识的爱、恨、愤怒等，并且发现，甚至要避免这种奇怪的结合，即**无意识的犯罪意识**，或一种自相矛盾的**无意识焦虑**也是不可能的。难道在使用这些术语时比谈论**无意识本能**时具有更多的意义吗？

这两种情况确实并不完全一样。首先，一种情感或情绪虽然可能被感受到了，但却被人们误解了。由于对它的适当表现形式的压抑，它就被迫和另一个观念联系起来，现在则被意识解释为是另一种观念

的表现。假如我们恢复它的真实的联系，我们往往会把最初的感情称为无意识的，虽然这种感情从来不是无意识的，但它的概念形成的表现则受到过压抑。不管怎么说，把这些术语用作无意识的感情和情绪却由于压抑的缘故，而和本能冲动的量的因素所经历的命运有关。我们知道一种感情容易发生三种不同的变化：不论是全部地还是部分地按原样保留下来；还是转变成一种性质不同的情感的负荷，首先是转变成一种焦虑；或者受到压抑，即完全阻碍了它的发展（这些可能发生的事或许在梦的运作的技巧里进行研究甚至比在神经症里研究更容易些）。我们也知道，阻止感情的发展是压抑的真正目的，假如这个目的尚未达到，它的工作就不会停止。在压抑已经成功地阻止了一种感情的发展时，我们就把无意识一词用于那些我们进行压抑工作时所恢复的情感。因此，不容否认，使用这些术语是符合逻辑的；但是，把无意识的感情和无意识的观念相比较，就会揭示这个很有意义的差异，即无意识的观念在受到压抑之后，继续在无意识系统里形成，而在同一个系统里和无意识情感相联系的只有避免进一步发展的一种潜在倾向。因此，严格说来，虽然没有发现这种表达方式有什么错误，但是，在具有无意识观念这个意义上说，并不存在无意识的情感。但是，很有可能在无意识系统里有情感的形成，就像别的形成一样，它会进入到意识里来。全部的差异就在于这个事实，即观念是能量的集中发泄——主要是记忆痕迹的发泄——而情感和情绪则和发泄过程相一致，这个过程的最后表现就被看作是情感。在我们关于感情和情绪的目前知识状态下，我们无法更清楚地表述这个差异。

特别使我们感兴趣的是建立了这个事实，即压抑能够成功地阻止把本能的冲动转变成感情的表现。这就向我们表明，意识系统正常地控制着感情和通往能动性的道路；这就增强了压抑的重要性，因为它向我们表明，后者不仅对某物受到压抑负有责任，而且对阻碍感情的

发展和肌肉活动的发动也是负有责任的。反之，我们也可以说，只要意识系统控制着这个人的活动和能动性，它的心理条件就可以说是**正常的**。但是，在控制系统和两个有密切联系的发泄过程[①]的关系中，有一个显而易见的差异。虽然意识系统牢固地形成了对随意能动性的控制，而且常常抵抗神经症的发作，只是在精神病里才被打破了，但是，意识对感情发展的控制并没有牢固地建立起来。即使在正常的生活里我们也能发现，为控制情感而经常发生的斗争在意识和前意识两个系统之间仍在继续着，它们各自划出一定的势力范围，而参战的各派力量则倾向于混合起来。

作为感情和动力排放道路的意识(前意识)系统的重要性使我们也能理解这种在确定某种疾病的形式时开始起替代观念的作用。感情的发展是能够直接在意识系统里进行的；在这种情况下感情总是具有焦虑的特征，即用一切被压抑的感情来代替它。但是，本能的冲动常常只好等到它在意识系统里发现了一种替代观念时，感情的发展才能从这种有意识的替代中进行下去，这种替代作用的性质决定着感情的质的特征。我们已经说过，在压抑之下感情和它所附属的观念之间有一种区别，于是它们就各自实现各自的目的。从描述的目的看，这是不容置疑的；但是，实际上感情直到和某个新的替代观念建立了联系，而且成功地深入到意识里去的时候才会产生。

① 感情主要是在运动的(如分泌和循环的)发泄过程里表现出来，这种运动发泄引起了被试者自己身体上的一种(内部)变化，但和外部世界无关；在活动中影响外部世界变化的是能动性。

压抑的局部解剖学和动力学

迄今为止我们已经从我们的讨论里推测出，压抑主要是一个对观念产生影响的过程，它处在无意识系统和前意识(意识)系统之间的边界上，我们现在可以做出新的尝试来更细致地描述这个过程。它一定是一个消除精力发泄的问题；但是问题在于，这种消除是在哪个系统里发生的，精力发泄的消除又属于哪个系统呢？

在无意识里被压抑的观念能够继续活动，并且一定因此而保留着它的精力发泄。所以被消除掉的一定是别的东西。让我们考虑一下关于压抑本身的情况(**后消除作用**)，因为它能影响前意识的观念，甚至能影响已进入意识的观念。只是在把它从属于前意识系统的(前)意识观念里消除时，压抑才起作用。因此这个观念并没有产生精力发泄，或者从无意识里接受精力发泄，或者保留它以前具有的前意识精力发泄。所以我们就撤除了前意识发泄，而保留了无意识发泄；或者说，用一种无意识的精力发泄代替了前意识的精力发泄。此外，我们还注意到，我们无意之中，可以这么说，把这些反映建立在这个假设的基础之上，即从无意识系统向最靠近它的系统转移不是通过做一个记录，而是通过改变它的状态，改变它的精力发泄而起作用的。这个功能假设在这里轻而易举地确定了局部解剖学的行进路线。

但是，撤除里比多的这个过程还不足以使我们明白压抑作用的另一个特点。我们还不太清楚，为什么已保留着其精力发泄的观念或已从前意识中接受了精力发泄的观念不能凭借它的精力发泄而重新进入到前意识系统里来。撤除里比多的这个过程因此就得再重复一遍，同样的表现就会没完没了地一再发生，但是结果却不是压抑的作用。同样，刚才讨论的撤除前意识发泄的机制也不能解释这个原始压抑的

过程；因为在这里我们必须考虑到，有一个无意识的观念到目前为止尚未收到从前意识里来的精力发泄，因此就不能把它从前意识里夺去。

所以，我们寻求的是另一个过程，它首先保持着压抑作用，其次能保证它的建立和继续；这另一个过程我们只能在一种**反精力发泄**的假设里找到。前意识系统就借助于这个反精力发泄而防御着无意识观念的侵入。我们将从临床案例中发现，在前意识系统里建立的这个反精力发泄是怎样表现出来的。正是它代表着一个原始的压抑作用所要求做出的持续努力，而且也保证着它的持久性。这个反精力发泄是原始压抑作用的关键机制；就压抑作用本身（**后消除作用**）来说，还要撤除另一种前意识精力发泄。很有可能的是，把精力发泄从观念里撤除正是为反精力发泄服务的。

我们发现，我们已经逐渐地把一个第三种观点引入到心理现象的研究里来了——除了采纳动力学的和局部解剖学的观点之外，我们还采取实际的立场，我们试图从这个立场出发把一定量的兴奋的命运探究到底，来获得至少是相对地获得对它的某些评价。只有给那种研究问题的方式起一个特殊的名字才行，所研究的这些问题正是精神分析研究的最后结果。我提议，当我们成功地对一种心理过程做了全面的、动力学的、局部解剖学的和实际的描述时，我们将称之为**心理玄学**的表现。我们必须预先说明，在我们目前的知识状况下，我们将只能在某些孤立的方面获得成功。

让我们做一次尝试性的努力对我们所熟悉的三种移情神经症的压抑过程做一种心理玄学的描述。在此，我们可以用里比多一词来代替精力发泄，因为正如我们所知道的，在这种情况下我们所要解决的是性冲动的命运问题。

在焦虑性歇斯底里症里，该过程的最初阶段常常被人们所忽视，

或许确实被忽略了；不过，经过仔细地观察，就能把它清晰地辨别出来。它存在于被试者看来并不知道他害怕的是什么样的焦虑。我们必须假设，目前在无意识里有一些爱的冲动要求转移到前意识系统里；但是前意识的精力发泄却畏缩不前，表现出试图逃避开，被拒绝的那个观念的无意识的里比多发泄以焦虑的形式被排放出来。因此，在重复这一过程时，第一步就是要控制焦虑的这种令人痛苦的发展。这个短暂的精力发泄附属于一个替代观念，这个替代观念一方面依靠联想作用和被拒绝的观念联系起来；另一方面，由于它远离那个观念（位移替代）而逃避了压抑，它容许对仍然无法控制的焦虑的爆发做一种文饰。这个替代的观念现在为意识（前意识）系统起一种反精力发泄的作用，保证使该系统阻止被压抑的观念进入到意识里来；另一方面，它又是，或者看起来似乎是，引起那种现在更无法控制的焦虑情感的可能爆发和排放出来的关键之点。临床观察表明，例如当一个儿童患有动物恐怖症时，他在两种情况下感到焦虑：首先，当被压抑的爱的冲动得到加强时；其次，当这个儿童看到他所害怕的动物时。替代的观念一方面起到从无意识系统传向意识系统的传导者的作用；另一方面又作为解除焦虑的一个独立的根源。对意识系统方面扩大的控制通常是靠一种倾向表现出来的，这种倾向使替代的观念更容易随着时间的流逝而以第二种方式，而非第一种方式产生出来。或许这个儿童用行为表明，好像他一点也不喜欢他的父亲，而且好像愿意完全脱离他父亲的控制，好像他对动物的害怕是真正的害怕。这种对动物的恐惧来源于无意识本能，事实证明即使对意识系统施加一切的影响，也是很顽固的和无节制的，因而显示出它是起源于无意识系统的。

因此，在焦虑性歇斯底里症的第二个阶段，来自意识系统的反精力发泄已指向替代形成。不久这个同样的机制将被应用于一个新的方向。压抑过程，正如我们所知道的那样，还没有停止，而且找到了一

个新的任务，即抑制由替代发出的焦虑所爆发。这是以下列方式发生的：在替代观念附近的一切联想作用有一种特殊强度的精力发泄，因此联想可以表现出一种高度的兴奋感受性，在这个保护结构各方面的兴奋由于和替代观念的联系，就一定会使焦虑稍微得到一点发展，因此这个发展就可以作为一个信号，借助于精力发泄方面的一种新的逃避来抑制焦虑的进一步发展。这个敏感的和警惕的反精力发泄越是在它所害怕的替代观念周围进一步扩展，这个用来使替代观念孤立出来，并保护它免受新的兴奋刺激的机制就越能更确切地发挥作用。自然这些预防措施只是用来防止兴奋通过知觉接近来自外部的替代观念，而决不防御本能的兴奋，这种兴奋是从它和被压抑的观念的联系中遇到替代观念的。因此只有当代用品成功地接收了被压抑的那些东西的表现时，它们才开始起作用，但它们所起的作用是绝不可能完全有把握的。随着本能兴奋的每一次增加，替代观念周围的保护层就必须稍稍向外转移一点。在其他神经症里以类似的方式产生的全部结构就被称为一种**恐怖症**。我们据以辨认出焦虑性歇斯底里症的回避、节制和禁止是替代观念从有意识的精力发泄中逃避开的表现。纵观整个过程，我们可以说，第三个阶段重复并扩展了第二个阶段的工作。意识系统现在用它周围的联想作用的一种反精力发泄来保护自己免受替代观念的激活，就像以前该系统用替代观念的精力发泄来防止被压抑的观念出现一样。替代的形成借助于取代作用已经开始它的进程了。我们也必须补充一句，意识系统以前只有很少的一点能被被压抑的本能冲动所突破，这一点就是替代的观念。但是，恐怖症的整个保护结构最终是和突出这种无意识的影响相一致的。再者，我们可以强调这个有趣的观点，即用如此行事的整个保护机制就可以把威胁从本能里抛出去。自我的表现说明，它就好像产生焦虑的危险一样，不是来自本能方向的威胁，而是来自知觉方向的威胁；这就迫使知

觉做出反应，以试图用具有恐怖症的回避特点来避免这种外部的危险。在这个过程中，压抑作用获得了特别的成功：焦虑的排放可能在一定程度上得到了控制，但却是以大量地牺牲个人的自由为代价的。一般说来试图逃避本能的要求是没有用的，依靠一种恐怖症来逃避的结果也是不能令人满意的。

我们认为属于焦虑性神经症的许多情况也同样适用于另外两种神经症，这种我们就可以把我们的讨论限制在这些疾病的差异点上和反精力发泄所起的作用上。在转变性歇斯底里症里被压抑的观念的本能的精力发泄转变为该症状所必须的神经支配。无意识观念通过这个出口向神经支配排放它的精力发泄究竟有多远，它在什么情况下排放，才能放松它对意识系统的压力——这些问题和其他类似的问题最好留给对歇斯底里症的专门研究去解决吧。在转变性歇斯底里症里反精力发泄在意识(前意识)系统里所起的作用是很明显的，而且在症状形成中表现出来。正是这个反精力发泄决定着全部精力发泄可能集中在本能表现的那一部分上。如此选择出来的那一部分，为了形成一个症状，就要实现这个表达本能冲动之目的的条件，而这个条件和意识系统的保护性或惩罚性的努力是一样的。这样它就达到了精力过度发泄，并且像焦虑性歇斯底里症的替代观念一样从两个方面都保存着。从这个事实里我们可以立即得出结论，在意识系统所施加的压抑下能量消耗的程度无需和该症状的能量集中发泄相当；因为压抑的力量是用反精力发泄来衡量的，而该症状则不仅得到这种反精力发泄的支持，而且得到和它混杂在一起的来自无意识系统的本能精力发泄的支持。

关于强迫性神经症，我们只需要给前一篇论文所做的观察补充一点，在这里意识系统的反精力发泄具有最引人注目的突出的地位。正是这种突出的地位，曾以反应形成的方式产生了第一次压抑，后来也

正是这一点被压抑的观念把它突破了。我们可以为这个假设安排一个位置，这个假设是，假如压抑工作在焦虑性歇斯底里症和在强迫性神经症里远不如在转变性歇斯底里症里那么成功，那是因为反精力发泄是如此强大，而所有的发泄途径不足所致。

无意识系统的独到特点

当我们观察到在一个系统里（无意识系统里）的过程往往显示出在它以上的系统里所不复遇到的特点时，我们在心理内部的两个系统之间所做的划分就获得了新的意义。

无意识系统的核心是由本能的表现组成的，它的目的是排放精力发泄；就是说，它们是一些愿望冲动。这些本能的冲动是相互协调的，是同时独立存在的，并且免除了相互之间的矛盾。当其目的在我们看来是互不相容的两种愿望同时都很活跃时，这两个冲动并不相互转移或消除，而是联合起来形成一个中介的目的，一种调和。

在这个系统里没有否定，没有怀疑，也没有不同程度的肯定；所有这些都是由存在于无意识和前意识之间的监察作用的工作引入的。否则，在一个高水平上是对压抑作用的一种替代。在无意识里只有或多或少地得到强烈发泄的一些内容。

在这个系统里精力发泄的强度比在另一个系统里具有更大程度的变动性。通过移置过程一个观念就把它的全部精力发泄都交给了另一个观念；通过凝缩过程，它就可以使用其他几个观念的全部精力发泄。我曾提议把这两个过程看作是心理上的所谓“主要过程”的显著标志。在前意识系统里次要过程起支配作用；而主要过程在和属于前意识系统的那些成分的联系中则按照常规来进行活动，这看起来是很滑稽的和令人发笑的。

无意识系统的这些过程是不受时间限制的；就是说，它们不是暂时性的，是不随时间的推移而变化的，事实上它们和时间也是毫无关系的。而意识系统的工作则和时间有密切联系。

无意识过程也和现实几乎没有什么联系。它们受快乐原则的支配；它们的命运只依赖于它们的力量的强度，依赖于它们和被快乐与痛苦所支配的一致性。

现在让我们总结一下：免除相互间的矛盾，主要过程（精力发泄的能动性），无时间限制，对外部现实的心理替代作用——这些就是我们期望能在属于无意识系统的过程里发现的那些特点。[①]

无意识过程只能在做梦和神经症的病例中才能被我们观察到；就是说，当较高级的前意识系统的过程在某一低级过程（压抑过程）里回复到早期阶段时才能观察到。在独立的情况下是认不出来的，也是不可能存在的，因为无意识系统处在被前意识系统掩盖下的一个非常早期的阶段；而前意识系统控制着通往无意识和能动性之通路的方法。无意识系统的发泄方法是借助于引起感情发展的物理的神经支配，但是，正如我们所看到的那样，即便是这条通路也受到前意识系统的争夺。若听任它自行其事，那么无意识系统在正常情况下，除了那些已经组织成为条件反射的东西之外，不能产生任何有目的的肌肉活动。

为了掌握以上所描述的无意识系统之特点的全部意义，我们就必须把它们和前意识系统的特点做一个对比。但这样做会使我们离题太远，因此，我提议，我们应该再次暂停一下，直到我们讨论高级系统时再进行两者间的比较；只是那些最重要之点需要在这个阶段提一下。

---

① 我们打算把无意识系统的另一个值得注意的好处留给一个不同的前后关系来讨论。

前意识系统的过程，不管它们已经是有意识的还是能够成为有意识的，都对被发泄的观念趋向于发泄的倾向有一种抑制作用。当一个过程从一个观念向另一个观念移动时，第一个观念保留着它的一部分精力发泄，只有一小部分进行了移置。移置作用和凝缩作用在主要过程结束之后就被排斥在外，或者受到极大的限制。这种情况使布洛伊尔做出假设，认为在心理生活中存在着两个不同的能量发泄阶段：在一个阶段里能量受到极大限制，而在另一个阶段里能量自由移动，并且向外发泄。我认为这种区别代表着我们已经掌握的到目前为止对神经能量的实质的最深刻的了解，我看不出我们怎么能够逃避这样一个结论。心理玄学的出现最急切地要求对此做出进一步的讨论，虽然这样做或许仍然是一种过于大胆的行动。

再者，移交给前意识系统还有一个使不同的概念形成的内容能够进行交流的任务，这样它们才能相互影响，才能使它们在一定的时间内建立起监察作用，建立起**检验现实**与现实原则的机构。意识的记忆似乎也完全依赖于前意识，应当把它从记忆痕迹里明显地区分出来，而无意识的经验就固定在记忆痕迹里；它可能和做一个专门的记录是一致的——我们曾试图用这个概念来解释意识和无意识观念的关系，但现在我们已经把它放弃了。在这种联系中我们也将找到一些方法来结束我们在给这些高级系统命名时的不确定性，目前我们是含糊地有时候称之为前意识，有时候称之为意识。

在这里也应该告诫诸位，不要对我们已经揭示的关于把各种心理活动归结到两个不同的系统里的做法急于做出一种概括。我们所描述的是表现在成年人身上的那种事态，无意识系统在严格的意义上说来只是作为高级组织的一个开始阶段而起作用的。这个系统随着个体的发展会获得一定的内容和联系，它在动物身上也具有一定的意义——如果依据这些论点就不可能从我们的描述中推断出任何结论：必

须对它们进行分门别类的研究。此外，我们必须准备在人类身上发现可能存在的病理情况，在这些情况下这两个系统会改变，甚至转换其内容和特点。

两个系统之间的交流

假如你认为无意识处于静止状态，而心理的全部工作都是由前意识来做的，认为无意识只是一个已经完成了使命的、退化了的器官，是进化过程的一种残渣的话，那就大错而特错了；如果你假设这两个系统之间的交流只限于压抑活动，前意识把一切干扰它的东西都投入无意识的深渊的话，也同样是错误的。相反，无意识是活生生的，是能够发展的，它和前意识有许多其他方面的联系，其中就有合作的关系。总之，我们必须承认，无意识在它的所谓派生物里继续活动着，是易受生命影响的，永远对前意识起作用的，甚至能受到该系统的影响。

对无意识的派生物的研究将使我们把一个心理系统从另一个系统中清楚地区分开来的愿望完全落空。这种情况当然会引起人们对我们的研究结果的不满，还可能被用来对我们划分这两组心理过程的方式的价值提出疑问。但是，我们的回答是，除了想把观察结果变成一种理论之外，我们没有别的目的，我们不承认这样做会使我们获得什么好处，我们最初的意图是想使一个理论用它的简洁性给人们留下良好的印象，这一切都进展得一帆风顺。只要我们发现它们和观察的结果相符，我们就保护它的复杂性，我们将不放弃我们所期望的，最后将被那些非常复杂的东西引导着去认识那种本身虽然简单，但同时却能回答一切现实的复杂问题的状态。

在无意识本能冲动的派生物当中，它们的特性我们刚才已经描述过了，有些派生物本身就兼备着相反的特性。一方面它们是高度组织

化的，是排除了自我矛盾的，它们能利用从意识系统里获得的一切，并且很难被我们的日常判断从那个系统的形成中区分出来。另一方面它们又是无意识的，而且不可能成为有意识的。因此，根据它们的性质，它们应当属于前意识系统，但实际上却属于无意识系统。它们的起源对于它们将经受的命运来说是具有决定意义的。我们可以把它们和那些混血儿做个比较，虽然混血儿从总体上来看很像白人，但是，由于某个显著的特性而背叛了他们的有色人种的血统，由于这个原因他们就被排除在白人社会之外，享受不到白人的任何权益。正常人和神经症病人的**幻想形成**就具有这样一种性质，我们已经认识到幻想形成是形成梦和症状的最初阶段，尽管它们具有高度的组织作用，它们却受着压抑，因此无法成为有意识的。它们已接近了意识，只要不受到强烈的精力发泄，它们就不会受到干扰；但是只要超过一定的限度，它们就会被猛推回来。替代的形成也是这样，它们是高度组织化的无意识的派生物；但是，由于某些适当的联系，例如，当它们和前意识的反精力发泄相一致的时候，它们就成功地进入到意识里去了。

在另一种情况下，当我们更仔细地考察它们借以进入意识的方式时，我们将发现一种能解决在这里出现的一些困难的方法。在这一点上看来，和以前的看法做个比较不失为一个好计划，以前的看法是把它们的产生归因于无意识，但却从意识方面表现出来。意识把整个心理过程都归属于前意识的王国。这个前意识的材料有极大一部分起源于无意识，具有无意识派生物的特点，在进入意识之前它受一种监察作用的支配。前意识的另一部分无需任何监察作用就能成为有意识的。在这里我们揭示了一个早期假设的矛盾：从压抑作用的观点来看，我们被迫承认这种对无意识和前意识系统之间的意识来说具有决定意义的监察作用。现在我们就可以说，在前意识和意识之间有一种监察作用。但是，我们最好还是不要把这种复杂性看作是一种困难，

但可以假设，从一个系统向紧接其上的另一个系统发生的每一次转变（即向心理组织的高级阶段的每一次进步）在那里都和一种新的监察作用相一致。作为一个必然的结果，我们将不得不放弃继续做出新记录的假设。

造成所有这些困难的原因是意识，这个直接适用于我们心理过程的惟一特点，决不能用作建立系统的一个标准。除了这种情况之外，即属于意识的东西并非总是在意识里，而是可以暂时地潜伏起来。观察已经表明，许多具有前意识系统之特点的东西并不能成为有意识的；再者，我们将发现，能否进入到意识里去是受一定的注意倾向约束的。因此，意识既和不同的系统有关，又和压抑过程有关。真实的情况是，不仅被压抑的东西和意识毫不相容，而且和支配着我们的自我，和被压抑的东西形成最强烈的功能对立的某些冲动也是不相容的。假如我们试图打开通往心理玄学的心理生活观的通路，我们就必须学会把我们自己从我们的感觉中解放出来，这种感觉只承认能**成为有意识的**症状是很重要的。

只要我们仍然坚持这一点，就会发现我们的概括经常有一些例外。前意识的派生物一般说来是在和无意识进行对照的过程中忍受了极大的痛苦之后，才作为替代的形成物和作为症状而进入意识的，虽然经常有许多引起压抑的特点被保留下来。我们发现，有许多前意识的形成物仍然是无意识的，虽然根据它们的性质来判断，我们应该认为它们完全可以成为有意识的。很有可能在这种情况下无意识的较强的吸引力是不可抗拒的。这就导致我们寻找更重要的差异，这种差异不是在意识和前意识之间，而是在前意识和无意识之间。在前意识边界上的监察作用把无意识反击回去。但是它的派生物则能智胜这种监察作用，从而达到一种高度的组织化，并且在前意识里达到一定强度的精力发泄；然而，当这一点被它们所超越时，当它们试图强迫

自己进入意识的时候，就被认为是无意识的派生物，从而在意识和前意识之间的新的边界上重新受到了监察作用的压抑。因此，前一种监察作用是抵御无意识本身的，而后一种则抵御它的前意识的派生物。我们可以设想，在个体发展的过程中监察作用又向前迈进了一步。

在精神分析的治疗中，位于前意识系统和意识系统之间的第二种监察作用的存在已被证明是无可争辩的。我们要求病人自由地产生无意识的派生物，我们要他保证克服监察作用的反对，使前意识的形成物成为意识的，并且通过推翻这种监察作用，我们就为取消第一种监察作用所要实现的压抑作用开辟了道路。对此，我们要补充一句，在前意识和意识之间的这种监察作用的存在告诉我们，成为有意识的不仅是一种知觉活动，而且也可能是一种精力过度发泄，是心理组织里的一种更大的进步。

让我们把注意力转向无意识和其他系统之间的交流，不要像为了避免忽略最显著的特性那样，带着一种看法去建立任何新的事实。在本能活动的根子里，这些系统以最自由的方式相互交流；在这里有些参与活动的过程就穿过了无意识，就像穿过一个预备阶段一样，达到了意识的最高级的心理发展，而有些过程则作为无意识的而保留下来了。但是，无意识也受发源于外部知觉的经验的影响。在正常情况下从知觉到无意识的全部通路都是敞开的，只有那些通往无意识之外的道路才被压抑作用所堵塞。

显而易见，一个人的无意识能对另一个人的无意识产生影响，而对意识则丝毫也没有影响。对此我们应该做更细致的研究，特别是当我们为了发现是否可以把前意识活动作为一个产生这种影响的因素而排除在外时，就更是如此；但是，为了描述的目的，这个事实则是无可争辩的。

前意识（或意识）系统的内容部分地是从本能的生活中（通过无意

识的中介)而获得的,部分地是从知觉中获得的。令人怀疑的是,该系统的这些过程究竟对无意识所施加的直接影响有多大;病理学情况的考察常常揭示,它有一种几乎令人难以置信的独立性,对于施加在无意识部分的影响缺乏敏感性。他们的倾向性的完全发散,两个系统的完全分裂,是疾病的一个普遍特点。但是精神分析的治疗是建立在意识对无意识的影响基础上的,它无论如何都已表明,这样做虽然很吃力,但并不是不可能的。正如我们说过的那样,作为两个系统之间媒介物的无意识的派生物开辟了通往实现这种影响的道路。但是,我们完全可以假设,在无意识里自动发生的来自意识方面的变化是一个困难的和缓慢的过程。

即使当无意识冲动容易受到非常强烈的压抑时,前意识和无意识冲动之间的合作也可以建立起来,假如情境容许无意识冲动和那些控制无意识的倾向之一协调一致的话。压抑作用便由此而被消除了,因此我们认为,被压抑的活动是自我所发出的一种强化。就单纯的一个群集而言,无意识变成了自我和谐,它采取了和自我协调一致的步骤,其他方面的压抑没有发生任何变化。无意识在这种合作中的作用是清楚明白的;被强化的倾向不顾一切地做出与正常情况不同的表现——它们尽可能取得特别完美的成就,在面临与强迫症类似的那种倾向对立时,它们就表现出一种抵抗。

无意识的内容可以和心理王国里的原始居群相比较。假如在人类中存在着遗传的心理形成物——和动物本能类似的某种东西——那么,这些心理形成物就替代了无意识的神经核。后来又增加了在儿童发展期间作为无用的东西而被抛弃的一切,就其实质来说,它不需要和被遗传的东西有什么区别。两个系统的内容之间的明显的和最后的区别一般说来只是在青春期才发生。

无意识的识别

只要我们从梦的生活和移情神经症的知识里获得关于无意识的概念，那么，我们对该系统所做的推断就可能在以前的论述里阐述过了。当然我们阐述得还不太多，在某些论点上给人一种模糊和混乱的印象；特别是我们寻求把无意识和我们已经熟悉的东西联系起来，或者在任何标题之下予以分类的可能性白白落空了。对一种被称为自恋精神性神经症本身的疾病的分析能保证向我们提供一些概念，通过这些概念，神秘莫测的无意识就能在我们力所能及的范围之内产生一种有形的形象。

自从亚伯拉罕(Abraham 1908)的一本著作发表以来——该书的忠实的作者把它归因于我的教唆——我们就一直试图在它和那一对由自我及其对象组成的对立物之间的关系基础上来解释克勒配林的早发性痴呆症(布洛伊勒的精神分裂症)。在移情神经症里(焦虑性和转变性歇斯底里症以及强迫性神经症)无法特别突出这些相对立的东西。的确，我们知道，来自客观方面的挫折引起了神经症的产生，神经症包括放弃真实的客体；我们还知道，从真实客体中撤离的里比多首先回转到一个幻想中的客体，然后再回到曾被压抑的(内倾性格)一个客体。但是，对象性发泄一般说来在这类情况下带有很大的能量，对压抑的更细致的考察迫使我们假设，尽管有压抑作用——或者说由于压抑作用的缘故——对象性发泄存留在无意识系统里。的确，我们把移情能力用于治疗这些疾病的目的，这种移情能力往往能预料是否有未受损伤的对象性发泄。

另一方面，在精神分裂症里我们被迫假设，被撤除的里比多在受到压抑后并没有寻求一个新的对象，而是退入到自我里去了；就是说，

对象性发泄在这里被放弃了，自恋的一种原始的无对象的情况又重新建立起来了。这些病人在移情上的无能——这是就疾病过程所能扩展的程度而言——以及由此而造成的治疗上的难接近性，对其外部世界特点的否认，它的自我的过度精力发泄的表现，完全是情感淡漠所导致的最后结果——所有这些临床特征似乎都和对象性发泄已被放弃的这个假设完全一致。关于两种心理系统相互之间的关系，所有的观察者都对这个事实感到震惊，即在精神分裂症里，有许多东西是有意识地表现出来的，而在移情神经症里只要依靠精神分析就能证明它们存在于无意识之中。但是，在开始的时候，我们还无法在自我和对象的关系与意识的关系之间建立任何明确的联系。

以下列出乎意料的方式，我们似乎就能达到我们所寻求的东西。我们观察到，在患精神分裂症的病人当中——特别是在具有指导性的早期阶段——他们有许多言语上的变化，有些变化应该从一个特殊的观点来看待。病人往往特别注意他的表达方式，这些表达方式在他们看来是十分“宝贵的”和“精心阐述”的。但他们的句子结构特别混乱，很难被我们理解，以至于人们往往认为病人的话似乎是无意义的。往往有某种和身体上的器官或神经支配的关系在这些话的内容里居显要地位。这可能和我们观察到的另一种情况有关，观察发现，在可以和歇斯底里症或强迫性神经症的替代形成物相比较的精神分裂症里，替代物和被压抑的材料之间的关系仍然发挥着特殊作用，这使我们对这种形式的神经症感到很惊奇。

维也纳的维克多·托斯克先生为我的论述提供了一些观察材料，这是他对精神分裂症的早期阶段所做的观察，这些材料的特殊价值在于，病人本人急于要进一步解释他的话。我要举他的两个例子来证明我希望捍卫的论点，我毫不怀疑，每一个观察者都能很容易地拿出许多这种材料。

托斯克的一个病人，一个和她的情人吵了一架之后被送到诊疗所来的姑娘，抱怨说**她的眼睛坏了，扭歪了**。关于这一点，她自己的解释是用适当构成的句子对她的情人发出一连串的谴责。她根本无法理解他，他看上去每次都不一样，他是一个伪君子，一个扭歪眼睛的人[①]，他把她的眼睛扭歪了；现在这两只眼睛不再是她的了；她现在是用不同的眼睛来看世界。

这个病人对她的第一次不可理解的话的说明具有分析的价值，因为这些话包含着和原话相似的东西，原话是以一般容易理解的方式表达出来的；同时这些话也解释了言语形成在精神分裂症里的意义和发生。和托斯克一样，我要在这里强调这一点，和身体上的器官（眼睛）的关系占据了全部思想内容的地位。精神分裂症病人的言语表现出疑病症的特质；它已经变成了**器官言语**。

还是这个病人的第二段话是："她正在教堂里站着的时候，突然感觉到被人猛地一推，她只好改变她的位置，好像有人把她推到一个新的位置，好像她被人**推到某一个位置**。"

随后就是用对她的情人的一系列新的谴责来进行分析："他很普通，他使她也变得普普通通，虽然她实际上很不一般；他通过使她认为他比她优越而使她变得就像他本人一样；现在她已经变得像他一样了，因为她认为，假如这样的话她的情况就会更好些；**他给他自己的地位一个错误的印象**；现在她和他一样了（同一性！），他改变了她的地位。"

她改变她的位置的动作，托斯克评论说，代表那种歪曲她的地位的观念，代表和她的情人的同一性。我将再次提醒大家注意整个思维序列被那个成分所支配的方式，那个成分就其内容来说是一种身体上

① Augenverdreher，在德语里用来表示一个骗子。——原译者注

的神经支配(或者说，是对它的感觉)。一个歇斯底里症患者会在第一种情况下痉挛地转动她的眼睛，而在第二种情况下就会做出实际的猛推动作，代之以产生推的冲动或受到猛烈推动的感觉；在任何情况下都既不伴随着任何有意识的思想，以后她也无法表达出任何这种思想。

迄今为止这两种观察材料已经阐明了我们所谓的疑病症语言或器官言语。但是这些观察也说明了一些对我们来说似乎更重要的事情，说明了另一种事态，我们有很多关于这种事态的例子(例如在布洛伊勒的专著里所引证的那些例子)，这些事态可以压缩到一定的程式里。在精神分裂症里，言词附属于和用梦的思维创造出梦的想象一样的那个过程。我们把它称为第一心理过程。这些言词受到凝缩，并且依靠取代作用毫无保留地相互转换它们的精力发泄；这个过程可以扩展得如此之远，以至于用某一个词(因为它的多方面的联系特别合适)就能代表整个的思维序列。布洛伊勒、荣格和他们的学生的著作提出了丰富的材料恰好支持了这个观点。[①]

在我们从诸如此类的印象里得出任何结论之前，让我们进一步考虑精神分裂症和歇斯底里症里的替代观念与强迫性神经症之间的区别——这是一个很不错的划分，确实它还能产生一种非常奇怪的作用。一个我目前正在观察的病人，由于他的面部皮肤上的不健康状况，而使他失去了对一切生活的兴趣。他说他的脸上有些黑疙瘩，有大家都能注意到的深坑。分析表明，他正在他的皮肤上施行阉割情结。起初他毫无顾虑地忙于处理这些黑疙瘩；把它们挤出来给他带来了很大的乐趣，因为正如他说的那样，他这样做时，有些东西喷射出

---

① 梦的运作在偶然情况下也像对待事物那样来对待言词，然后创造出非常类似于精神分裂症或新语症的话语。

来。但是随后他开始想，在他挤出黑疙瘩的地方就会出现一个黑洞，他最强烈地谴责了自己，"用手不停地乱弄"而永远地毁坏了他的皮肤。挤出黑疙瘩里的东西对他来说显然代替了手淫。因此，由于他的罪孽活动而出现的洞就是女性生殖器，即代替了由于手淫而引起的对阉割的威胁(或代表它的幻想)的满足。这种替代的形成尽管具有疑病症的特征，却也非常类似于一种歇斯底里症的转变；但是，我们有这种感觉，其中一定有什么不同的东西，在歇斯底里症的情况下，甚至在我们能够说出这种不同在什么地方之前，我们也不能相信有这样一种替代的形成。像皮肤上的一个毛孔这么细小的洞很难被歇斯底里症患者作为阴道的象征，他会另外把它和每一种所能想到的，能够围成一个空间的对象进行比较。此外我们应该认识到，这些小洞的多样性会使他不把它们看作是女性生殖器的一种替代物。同样的情况也适用于托斯克几年前给维也纳精神分析学会所报告的一个年轻病人的案例。这个病人在其他方面的表现就好像患有强迫性神经症。他常常花好几个小时来打扮自己等等。但是，这个病例的惊人特征是他能够毫无抵抗地讲出他的抑制的意义。例如在穿他的长筒袜时，他受到这个想法的干扰，他必须把编织的线撑开，也就是把洞撑开，每一个洞对他来说就是女性生殖器的孔的象征。这又是一件我们无法相信在一个患有强迫性神经症的病人身上可能发生的情况；一个被R.雷特勒观察到的这类病人(一个患有同样的缠绵于穿袜子的病人)在克服了抵抗之后，发现了这个解释，他的脚象征着阴茎，穿袜子代表一种手淫活动，他不停地把袜子脱下来又穿上，部分地是为了完成手淫的表现，部分地是为了取消这种活动。

假如我们自问，是什么使这种替代的形成和疑病症的症状具有这种奇怪的特征，我们终于明白了是言语关系对这种事情的支配。在挤出黑疙瘩里的东西和从阴茎里射精之间只有非常细微的类似性，在数

之不尽的皮肤小毛孔和阴道之间也极少类似性。但是在前一种情况下，这两个例子里都有一种喷射，而在后一种情况下，这种嘲讽的说法"一个洞就是一个洞"，照字面来看确实是真实的。两者在言词表达上的同一性，不是所标示的对象的相似性支配了这种替代作用。在两者——言词和事情——所不一致的地方，精神分裂症的替代形成不同于移情神经症里的替代形成。

让我们把这些考虑和在精神分裂症里放弃了对象性发泄这个结论联系起来。我们必须把这个假设改变为，仍然保留着与对象一致的言词观念的发泄。我们容许称之为对象的**意识观念**的东西，现在可以分成**言词观念**（言语观念）和**事物观念**（具体观念）；后者存在于精力发泄之中，假如不是对这种事情的直接记忆想象的精力发泄的话，至少也是从这些想象中获得的间接的记忆痕迹的精力发泄。这使我们突然发现，我们现在知道了意识观念和无意识观念的差别是什么，这两者不是像我们假定的那样，对位于心理的不同部位的同一内容的不同记录，也不是同一部位的精力发泄的不同机能状态；而是意识观念包含着具体观念和与它相应的言语观念，而无意识观念只是事物观念本身。无意识系统包括对象的事物性发泄，这是第一种，也是真正的对象性发泄；前意识系统通过把具体观念和与它相应的言词的言语观念联系起来，而引起了这种具体观念的过度精力发泄。正是这种发泄，我们可以假设，在心理上产生了较高级的组织，并使它能用支配着前意识的次要过程来接替主要过程。现在我们要明确地说明，对移情神经症里的被拒绝的观念来说，压抑所拒绝的是什么——是观念转变成附属于对象的言词。于是，没有转变为言词的那些观念，或尚未得到过度精力发泄的那些心理活动就保存在无意识里，处在一种压抑状态下。

我可以提请大家注意这个事实，我们很早就有这种认识，它使

我们能理解精神分裂症的一个最惊人的特点。发表于一九〇〇年的《梦的解析》的最后几篇阐述了这个论点，思维过程，即那些远离知觉的被发泄的心理活动，本身并没有特性，是无意识的，只是在和言词知觉的残迹相联系时，才获得了进入无意识的能量。而言语观念是以和具体观念同样的方式从感知觉里获得的；于是问题就产生了，为什么对象的观念不能通过它们自己的知觉残迹的作用成为有意识的呢？但是思维过程很可能在如此远离知觉的最初残迹的系统里进行，以至于它们不再保存这些残迹的任何特性。这样，思维系统的内容为了成为有意识的，就需要被新的特性所强化。此外，把它们和言词联系起来甚至能把这些特性传递给精力发泄，这样的精力发泄 只代表对象的观念之间的关系，对精力发泄来说，没有什么特性能够从知觉本身自然地产生。只有通过言词才能理解的这样的关系就形成了我们的思维过程的一个最重要的部分。我们知道，把它们和言语观念联系起来还不是和实际上成为有意识的观念相一致的，而只是和这种可能性相一致；因此，它的前意识系统的特点，也只能是如此。不过，我们现在注意到，这些讨论已经远离了我们真正的主题，我们发现我们是在讨论关于前意识和意识的问题，我们有充分的理由把这个 问题留待以后个别讨论。

在探讨精神分裂症时，我们确实只涉及到那些似乎是无意识的一般知识所必不可少的东西，人们一定会向我们提出疑问，这里所谓压抑的过程是否和移情神经症里发生的压抑有什么共同之处呢？压抑是在无意识系统和前意识（或意识）系统之间出现的一个过程，它使被压抑的材料无法进入意识，为了使这个公式包含早发性痴呆和自恋性疾病，不管怎么说都必须对它加以改变。但是，自我的企图逃脱和在撤回意识的精力发泄时的表现却保留着一个共同的因素。最浮浅的反应向我们表明了这个逃脱的企图和自我的逃脱在自恋神

经症里是怎样彻底地实施的。

假如在精神分裂症里，这种逃脱是把本能的精力发泄从那些代表对象的无意识观念的论点里撤出来，那么令人奇怪的是，和前意识系统相同的那一部分观念——即与它相应的言语观念——就应该相反地受到更强烈的精力发泄。我们完全可以期望，作为前意识方面的言语观念将不得不承受压抑的第一次影响，在压抑已经施加到无意识的具体观念之后，言语观念就会完全不容许有精力发泄。解决的方法是，言语观念的发泄不是压抑活动的一部分，而是代表第一次试图康复或痊愈，这个意图如此明显地支配着精神分裂症的临床情况。这些努力意在重新获得失去的对象，很有可能的是，要达到这个目的，他们就必须借助属于它的言词来打开通往对象的道路；于是他们就不得不用言词来满足自己，而不是用事物来满足。我们的心理活动一般说来向两个相反的方向运动：或者从本能出发穿过无意识系统到达有意识的心理活动，或者在受到外界的刺激时，它穿过意识和前意识系统而直接到达自我及其对象的无意识发泄。这第二条道路一定，姑且不论已经发生了的抑制，还清楚地保留着，在一定的距离内没有什么东西能阻碍神经症重新获得其对象的努力。当我们进行抽象思维时有这样一种危险，我们可能忽视言词与无意识的具体观念的关系，我们必须承认，哲学化的表述和内容已经开始类似于一种不受欢迎的精神分裂症患者的思维方式。另一方面，我们可以通过说明精神分裂症患者对待具体事物时就好像这些事物是抽象的，以此来尝试刻画病人的思维方式的特点。

假如我们已经真正地认识到无意识的实质，已经正确地确定了无意识和前意识观念之间的差异，那么，就可以期望从许多其他观点出发的研究能使我们获得同样的结论。

自我和本我

导　引

在我1920年发表的《超越快乐原则》的论文中，我开始探讨一系列思想，对此可以把我个人的态度，像我在书中所提到的，说成是一种善意的好奇心；在下文的论述中，这些思想得到了进一步的发展。我已经采纳了这些观点，并使之与精神分析中所观察到的各种事实联系起来，努力从这种联系中得出新的结论；然而，本文并没有从生物学中取得更进一步的成果。所以本文与精神分析的关系比《超越快乐原则》更接近。其中包含的思想是综合性的，而不具有思辨的性质，这些思想的目的似乎是野心勃勃的。但我认为这些思想并未超出最粗略的大纲，我非常愿意承认它们在这方面的局限性。

同时，这些思想还涉及到在精神分析所做的研究中迄今尚未论

述过的东西，它不可避免地要涉及到非分析学家，或已放弃分析学的以前的分析学家提出的许多理论。一般说来，我经常准备向其他工作人员表示我的谢意，但在这种情况下，我觉得我自己没有什么可责备的。如果精神分析还有某些迄今为止尚未给予充分考虑的东西，那不是因为精神分析忽略了它们的影响，或者想否认它们的意义，而是因为精神分析走的是一条迄今还没人走过的特殊的道路。此外，既然这些东西已终于被完成，在精神分析看来，它们出现的形式和在别人看来是不一样的。

意识和无意识

在前言这一章里，我没有什么新东西可说，而且不可避免地要重复以前经常说过的那些话。

把心理生活划分成有意识的和无意识的，这是精神分析所依据的基本前提；并且只有这种划分才能使精神分析了解既重要又普遍的病理心理过程，并和它们科学地协调起来。换言之：精神分析不能接受意识是心理生活的实质的看法，但很乐意把意识看作是心理生活的一种属性，意识可以和其他属性共存，也可以不存在。

假如我私下假定，凡对心理学感兴趣的人都会读这本书，我仍然打算发现他们有些人甚至在这方面也会突然停止不前；因为在这里我们有了精神分析的第一个术语。对大多数已受过哲学教育的人来说，任何还不是有意识的心理的观念是这样令人难以置信，以至于在他们看来这似乎是荒谬的，简直可以用逻辑一驳即倒。我相信这只是因为他们从未研究过催眠术和梦的心理现象——这种现象和病理现象大不相同——才得出这一结论的。因此他们的意识心理学不能解决梦和催眠的问题。

首先，意识一词是一个建立在最直接，最可靠性的知觉基础上的纯描述性的术语。其次，经验表明，一种心理元素（例如一个观念）一般说来不是永远有意识的。相反，意识状态的特点是瞬息万变的；一个现在有意识的观念在片刻之后就不再是有意识的，虽然在很容易产生的一定条件下还可以再成为有意识的。那么，这个观念在中间阶段究竟是什么，我们还不知道。我们可以说它是**潜伏的**，据此我们是说，它能随时**成为有意识的**。或者假如我们说，它是无意识的，那我们就是在做一个同样正确的描述。因此，在这个意义上，无意识的一词是与**潜伏的和能成为有意识的**相一致的。哲学家们无疑会反对说："不，无意识一词在这里并不适用；只要这个观念还处于潜伏状态，它就根本不是一种心理元素。"在这一点上和他们发生冲突只会引起一场文字战，而别无它用。

但是我们已经沿着另一条路，通过考虑心理动力在其中起作用的某些经验，发现了无意识一词或概念。我们已经发现，就是说，我们被迫假定，存在着非常强大的心理过程或观念——一种数量化的或**实用的**因素第一次在这里得到讨论——它可以在心理上产生日常观念所能起到的一切作用（包括也能像观念那样成为有意识的作用），虽然观念本身不能成为有意识的。这里我们不必详细重复以前常常这样解释过的东西。我们只需要说，这正是精神分析理论之要点所在——同时还认为由于有一定的力量和这些观念相抗衡，这些观念就不能成为有意识的。否则的话，它们就能成为有意识的，于是我们就会发现这些观念和其他公认的心理元素究竟有多大的差别。在精神分析技术中已经发现了一种方法，用这种方法可以把那个抗衡的力量消除，可以使还有问题的那些观念成为有意识的，这个事实使这一理论无可辩驳。我们把这些观念在成为有意识的之前所存在的状态称为**压抑**，并且断言产生和保持这种压抑的力量在分析工

作中被理解为**抵抗**。

因此我们是从压抑理论中获得我们的无意识概念的。压抑为我们提供了无意识的原型。但是我们发现我们有两种无意识——一种是潜伏的但能成为有意识的，另一种是被压抑的但不能用通常的方法使之成为有意识的。这种对心理动力学的洞察不能不影响到我们的术语和描述。那种潜伏的、只在描述意义上而非动力意义上的无意识，我们称之为**前意识**；而把**无意识**一词留给那种被压抑的动力学上的无意识，这样我们就有三个术语，即意识（Cs）、前意识（Pcs）和无意识（Ucs），它们不再具有纯描述意义。前意识可能比无意识更接近意识，既然我们已经把无意识称为心理的，我们就更会毫不犹豫地把潜伏的前意识也称为心理的。但是，与此相反的是，为什么我们不愿意和哲学家们保持一致，却要一致地从有意识的心理活动中区分出前意识和无意识呢？哲学家们也许会认为，应该把前意识和无意识描述为**类心理的**两种类型或两种水平，和谐就会建立起来。但是在说明中的那些无尽的困难就会接踵而至；这样定义的两种**类心理**在几乎每一个其他方面都和公认为心理的东西相一致，这个重要的事实从它们或它们最重要的部分还不为人所知的时候起，就被迫处于一种偏见的情境中。

只要我们不忘记，虽然在描述性意义上有两种无意识，但在动力学意义上则只有一种无意识，我们现在就可以舒适地着手研究我们的这三个术语了，即意识、前意识和无意识。为说明起见，可以在很多情况下对这种划分不予理睬，但在另一些情况下，这种划分就当然是必不可少的了。同时我们多少已经习惯了**无意识**一词的这两种意义，并且能把它们运用得很好。就我所见，要避免这种意义上的不明确是不可能的；意识和无意识之间的划分终究不过是一个要么必须肯定，要么必须否定的知觉问题，而知觉本身的行动并没

有告诉我们一件东西为什么被知觉或不被知觉。谁也没有权力抱怨，因为实际现象所表达的潜在的动力因素就是意义不明确的。

这一点可以和我的《精神分析的无意识评注》相比较。[①]在这一点上对无意识的批评所采取的新的转变值得考虑。许多并不拒绝承认精神分析的事实，但却不愿意接受无意识的研究者在这个无可辩驳的事实中找到了摆脱困难的出路，这个事实就是在意识中（作为一种现象看待）要区分出各种强度或清晰度的等级是可能的。正像有些观念带有鲜明的、强烈的和明确的意识一样，我们也承认另一些观念只有模糊的、甚至不十分引人注意的意识；有证据表明，正是那些最模糊的意识观念才是精神分析希望把**无意识**这个不合适的名字运用于它们的那些观念。但是这些观念（论证继续进行）就像其他观念一样也是有意识的或处于意识状态的，如果给予足够的注意，也能引起完全的、强烈的意识。

至于用论证来影响对这种既建立在常规基础上，又建立在情绪因素基础上的问题做出决定的可能程度来说，我们可以做出以下评论。关于意识清晰度的等级决不是结论性的，并不比下面这种模拟的说法更有说明的价值："在照明中有这么多等级——从最明亮，最耀眼的光到最暗淡的微光——以至于我们可以做出结论，根本没有黑暗这种东西"，或者说"有各种等级的生命力，因此没有死亡这回事。"这些说法在某种意义上说可能是有意义的，但是就实践的目的来说，它们是无价值的。如果一个人想从中得出某些结论，例如"因此没有必要点灯"，或者

① 见《全集》，第四卷，一九一二年。

“因此一切生物都是不死的”，就会发现这一点。进一步说，要包括那些在有意识的概念下**所不被注意的东西**，就只会对我们关于心理的一种，并且是惟一的一种直接的、明确的知识造成混乱。一个人对意识居然一无所知，这对我来说毕竟要比无意识的心理荒谬可笑得多。最后这种把未注意的东西和无意识的东西等同起来的企图显然没有考虑到所包含的那些动力条件，而这正是形成精神分析观点的决定性因素。等同论忽视了两个事实：第一，要对这种未注意的东西予以足够的注意是非常困难的，且需要付出很大的努力；第二，当这一点达到之后，以前未受注意的思想由于还没有被意识所承认，而往往和意识格格不入，并且往往被意识迅速拒绝。因此以这种方式逃出无意识，并躲在很少被注意或不被注意的地方毕竟只表示一种预想的信念，即认为心理和意识的同一性已经彻底解决了。

在精神分析的发展中已经证明，这些划分也是不够的，就实际目的来说也是不够的。这已在多方面清楚地表明了；但是决定性的情况如下。我们已经阐述了这种观念，即每一个人都有一个心理过程的连贯组织，我们称之为他的**自我**。这个自我包括意识，它控制着能动性的通路，也就是把兴奋排放到外部世界中去的道路；正是心理上的这个机构调节着它自身的一切形成过程，这个自我一到晚上就去睡觉了，即使在这个时候它仍然对梦起着监察作用。自我还由此起着压抑作用，用压抑的方法不仅把某些心理倾向排除在意识之外，而且禁止它们采取其他表现形式或活动。在分析中这些被排斥的倾向和自我形成对立，自我对被压抑表现出抵抗，分析就面临着把这些抵抗排除的任务。现在我们发现，当我们在分析期间把某些任务摆在病人面前时，他便陷入困境；当他的联想应当接近被压

抑的东西时，他却联想不下去了。于是我们告诉他，他被一种抵抗支配着；但他却意识不到这个事实，即使他从不舒服的感觉中猜测到，他正受到抵抗，他也既不知道这是什么，也不知道如何描述它。但是既然这种抵抗来源于他的自我和属于自我，这是毫无问题的，因此我们发现自己处在一种意料之外的情境中。我们在自我本身也发现了某种无意识的东西，它的行为就像被压抑的东西一样，虽然这种东西本身不是有意识的，但却会产生很大的影响，要使它成为有意识的，就需要做特殊的工作。从分析实践的观点来看，这种观察的结果是，如果我们坚持以前那种表达方式，并试图从意识和无意识的争论中发现神经病，我们就会陷入无尽的混乱和困境之中。从我们对心理结构条件的理解，我们将不得不用另一种对立来代替这种对立，即有组织的自我，和被压抑的、从中分裂出去的自我之间的对立。①

不过对我们的无意识概念来说，我们的新的观察结果甚至更为重要。动力方面的考虑促使我们做出第一次更正；我们对心理结构的知识则导致第二次更正。我们承认，无意识并不和被压抑的东西相一致，而一切被压抑的东西都是无意识的这也是真实的，但不是说所有无意识的都是被压抑的。自我的一部分——天知道这是多么重要的一部分——也可以是无意识的，毫无疑问是无意识的。这种属于自我的无意识不像前意识那样是潜伏的；因为假如这样的话，它如果不成为有意识的，就无法被激活，而使它成为有意识的过程就不会遇到这么大的困难。当我们发现自己面临着必须假定有一个不被压抑的第三种无意识时，我们必须承认成为无意识的这种性质对我们来说已开始失去意义了。它成了可能具有多种含义的一种性

① 见《超越快乐原则》(*Beyond the Pleasure Principle*)。

质了。这样我们就不能像我们所希望的那样，使它成为深远的，必然性结论的依据。然而我们必须当心，不要忽视了这种性质，因为作为最后的一着，究竟是成为意识的还是无意识的，这种性质是看透深奥心理学之奥秘的一束惟一的光。

自我和本我

病理学的研究把我们的兴趣完全集中到被压抑的方面。既然我们知道，自我这个词在适当意义上也可能是无意识的，我们就希望更多地了解自我。到目前为止，我们从事研究的惟一的指导是意识和无意识的不同特点；最后我们却发现这个性质本身就意义不明确。

现在我们的一切知识都总是和意识密切相联的，即使无意识的知识也只有使它成为有意识的才能获得。但是且慢，这是怎样成为可能的呢？当我们说“使它成为有意识的”时候，这是什么意思呢？它是如何发生的呢？

就此而言，我们已经知道我们必须的出发点。我们说过意识是心理结构的**外表**；就是说，我们已把它作为一种机能划归最靠近外部世界的系统了。顺便提一句，在这种情况下，使用局部解剖学的术语并不只是用来描述该机能的性质，而且实际上是符合解剖事实的。[1] 我们的研究也必须把知觉的这个表面器官作为一个出发点。

从外部（感知觉）和内部——我们称之为感觉和情感——获得的一切知觉从一开始就是有意识的。但是它是怎样在思维过程的名义下和我们可以——模糊地，不确切地——概括起来的那些内部过程联系起来的呢？它们代表心理能量的移置，而这种能量在付诸行

① 见《超越快乐原则》（*Beyond the Pleasure Principle*）。

动的过程中，就在结构内部的某个地方获得了。它们是向着容许意识发展的外表前进呢？还是意识向着它们走来？这显然是当一个人开始严肃地采用心理生活的空间概念或局部解剖学的概念时所遇到的困难之一。这两种可能性都同样是不可想象的，要解决这个问题必须要有一个第三种可能性。

我已经在另一个地方[①]说过，无意识观念和前意识观念（思想）之间的真正差别就在于此：即前者是在未被认识到的某种材料中产生出来的，而后者（前意识）则另外和言语表象联系着。这是为这两种系统，即前意识和无意识系统，而不是为它们和意识的关系，找到一个明显标记的第一次尝试。于是把“一件事情怎样成为有意识的？”这个问题说成“一件事情怎样成为前意识的？”就可能更有利。且答案就会是：“通过和与之相应的言语表象建立联系而成的。”

这些言语表象就是记忆痕迹；它们一度曾经是知觉，像一切记忆痕迹一样，它们可以再次成为有意识的。在我们进一步论述其性质之前，我们开始认识到一个新的发现，即只有那些曾经是有意识知觉的东西才能成为有意识的，从内部（情感除外）产生的任何东西，要想成为有意识的，必须努力把自己变成外部知觉：这可以通过记忆痕迹的形式来做到。

我们把记忆痕迹想象为包含在直接与前意识知觉－意识（Pept-Cs）系统相连的系统中，这样，关于记忆痕迹的精力集中发泄就可以很快地扩展到后一系统的成分上。这里立刻使我们想起了幻觉，想起了这个事实，即最生动的记忆总是既可以从幻觉中又能从外部知觉中区分出来；但是我们还将发现，当一个记忆恢复时，记忆系

① 见《论无意识》（*The Unconscious*）。

统中的精力集中发泄仍将有效，而当精力集中发泄不仅从记忆痕迹向前意识知觉的成分扩展，而且完全越过了它时，就会产生一种不能从知觉中区分开来的幻觉。

言语痕迹主要是从听知觉获得的，这样就可以说，前意识系统有一个特殊的感觉源。言语表象的视觉成分是第二位的，是通过阅读获得的，可以把它先放在一边，除了聋哑人之外，那些起辅助作用的词的感觉运动表象也是这样。一个词的实质毕竟是被听见的那个词的记忆痕迹。

我们决不要为了简化而被引入歧途，忘记了视觉记忆痕迹的重要性——即那些（和语词不同的）东西的重要性——或者否认通过视觉痕迹的恢复，思维过程就能成为有意识的。在许多人看来，这似乎是一种适当的方法，在J. 沃伦冬克（J. Varendonck）的观察主题之上研究梦和前意识幻想就向我们提供了这种视觉思维的特殊性质的观念。我们知道，成为有意识的一般说来只是具体的思维主题，但却不能对这个使思维具有独特特点的主题各成分之间的关系做出视觉的反映。因此图像思维只是成为意识的一个很不完全的形式。在某种程度上，它比言语思维更接近于无意识过程，而且毫无疑问在个体发生和种系发生上都比后者更加古老。

让我们回到我们的争论中来：因此，如果这是使本身无意识的东西借以成为前意识的方法，那么被压抑的东西怎样才能成为（前）意识的这个问题就可得出如下回答。通过分析工作来提供那种我们一直讨论的前意识联系就可做到。因此意识就保持在原位；但另一方面，无意识则上升到意识中。

鉴于外部知觉和自我之间的关系是相当清楚的，而内部知觉和自我之间的关系则要做特别的研究。它再次引起了一种怀疑，即把整个意识归属于一个前意识知觉－意识的外表系统是否真有道理。

内部知觉产生过程感觉，而过程感觉是以最多种多样的形式，当然也是从心理结构的最深层产生的。关于这些感觉和情感我们所知甚少；我们所知道的关于它们的最好例子还是那些属于快乐－痛苦系列的东西。它们比从外部产生的知觉更主要，更基本，甚至当意识朦胧不清时它们也能产生，我曾在别处对其伟大的经济意义及其心理玄学的基础表示过我的观点。这些感觉就像外部知觉一样是多层次的；它们可能同时来自不同的地方，并可能因此具有不同的、甚至相反的性质。

快乐性质的感觉并不具有任何内在推动性的特点，而“痛苦的”感觉则在很高的程度上具有这种性质。后者促进变化，促进释放，这就是为什么我们把“痛苦”解释为提高精力集中发泄，把快乐解释为降低精力集中发泄的原因。假设我们把在快乐和“痛苦”形式下成为有意识的东西描述为心理上的一种量和质都尚未确定的成分；那么问题就会是，该成分是否能在它实际所在的地方成为有意识的，或者是否必须先把它转换到前意识知觉系统中。

临床经验做了对后者有利的决定。它向我们表明这个未确定的成分的举动就像一个被压抑的冲动。如果自我不注意强制，它就会施加内驱力。直到对该强制产生抵抗，释放行动被阻止，这个未确定的成分才能迅速成为“痛苦”的意识。同样，由身体需要而产生的紧张可保持为无意识的，身体的痛苦也可如此——它是介于内外知觉之间的一种东西，甚至当其根源是在外部世界时，它行动起来也像一种内部知觉。因此它再次真实地表明，感觉和情感只有到达前意识知觉系统才能成为有意识的；如果前进道路受阻，即使和它们一致的那个不确定的成分和它们做得一样，它们也不会作为感觉出现。于是我们就以一种缩合的，并不完全正确的方式来论述无意识情感，它是和并不完全正确的无意识观念相似的。实际上差异在

于，和**无意识观念**的联系必须在它们被带入意识之前就得形成，而对本身可以直接转换的情感来说则无此必要了。换言之：意识和前意识的区分对情感来讲是没有意义的，前意识在这里就可以不予考虑，情感要么是有意识的，要么是无意识的。甚至当它们和言语表象联系在一起时，它们之所以成为有意识的也并非由于那种情况，而是直接这样形成的。

言语表象所起的作用现在已完全清楚了。由于它们的作用，内部思维过程变成了知觉。它就像对该原理的证明一样，即一切知识在外部知觉中都有其根源。有时会出现这种情况，即发生思维过程的过度发泄，在这种情况下，思想是在词的文字意义上被感知的——好像这些词来自外界一样——并因此被认为是真实的。

在把外部知觉与内部知觉和前意识知觉——意识的表面系统之间的关系作了这种阐明之后，我们就可以继续研究我们的自我概念了。这显然要从它的中心，前意识概念系统着手，并且一开始就要抓住接近记忆痕迹的前意识。但这个自我，如我们所知，也是无意识的。

有一个作家从个人动机出发，徒然地坚持认为他和纯科学的严密性不相干，现在我认为，遵照他的建议我们将得到很多好处。我说的是乔治·格劳代克（George Groddeck），他从不知道疲倦地指出，在我们所谓自我的生活中表现出来的行为基本上是被动的，正如他所表明的，我们是在不知道的、无法控制的力量下“生活”着。[①]我们都有同样的印象，即使它们没能使我们不顾其他一切情况，在为格劳代克的发现在科学结构中找到一席之地方面，我们觉得没有必要犹豫不决。我提议通过回忆从前意识知觉系统出发，和从作为

① G. 格劳代克：《论本我》，一九二三年。

前意识的自我开始，并且步格劳代克的后尘将本我（Es）的名字赋予心理的其他部分，从回忆这个实体加以考虑，该实体向其他部分扩展，而其他部分行为起来就好像是无意识的。[①]

我们不久将看到这个概念是否在理解上使我们有所收获，或者为描述目的起见给我们带来什么好处。我们现在将把一个人的心理看作是一个未知的、无意识的本我，在它的外表就是从其中心，从前意识知觉系统发展而来的自我。如果我们努力对此加以形象化的想象，我们会补充说，自我并不包括整个本我，但只有这样做才能在一定程度上使前意识知觉系统形成其外表，这多少有点像卵细胞上的胚胎层。自我并未同本我截然分开，它的较低部分合并到本我中去了。

但是被压抑的东西也合并到本我中去了，并且简直就是它的一部分。被压抑的东西只是被抵抗压抑而和自我截然隔开；它可以通过本我而和自我交往。我们立即认识到通过我们对病理学的研究所勾画出来的几乎一切界线都只和心理结构的表面水平有关——这是我们所知道的惟一水平。虽然必须说明所选的形式对任何特殊应用来说没有任何夸张，而只想为说明的目的服务。我们或许可以补充说，自我有一个掌管听觉的脑叶，正如我们从脑解剖所知道的，它只在一边有。正像人们所说的那样，它是歪斜的。

显而易见，自我是本我的那么一部分，即通过前意识知觉—意识的活动已被外部世界的直接影响所改变的那一部分：在一定意义上说它是表面化的一种扩展。再者，自我有一个把外界的影响施加给本我的倾向。并努力用现实原则代替在本我中占主导地位的快乐

---

① 格劳代克自己无疑遵循了尼采的榜样，尼采习惯把这个语法术语用于我们本性中非人性的东西，可以说是属于自然规律的东西。

原则。在自我中，知觉起的作用就是在本我中转移给本能的作用。自我代表我们所谓的理性和精神健全，它和含有热情的本我形成对照。所有这一切都和我们所熟悉的通常的区别一致；但同时只能认为这种区别在一种平均的或“理想的”情况下才适用。

自我的机能重要性在这个事实中表现出来，这就是把对能动性的正常控制转移给自我。这样在它和本我的关系中，自我就像一个骑在马背上的人，它得控制马的较大力量；所不同的是，骑手是寻求用自己的力量做到这一点的，而自我则使用借力。还可以进一步加以说明。如果一个骑手不想同他的马分手，他常常被迫引导它到它想去的地方去；同样如此，自我经常把本我的希望付诸实施，好像是它自己的希望那样。

看来除了前意识知觉系统的影响之外，还有另一个因素已经对形成自我并使之从本我中分化出来起了作用。身体本身，首先是它的外表，是外部知觉和内部知觉皆可由此产生的一个地方。这一点可以像任何其他客体一样的方式看到，但它把两种感觉让给了触觉，其中一个相当于一种内部知觉。心理生理学已全面讨论了身体以此在知觉世界的其他客体中获得其特定位置的方式。痛苦似乎在这个过程中也起作用，我们在病痛期间借以获得的关于我们器官的新知识的方式或许就是我们一般据以获得自己身体的观念的原型。

自我首先是一个身体的自我；它不仅是一个表面的实体，而且它本身还是一种表面的投射[①]。如果我们想为它找到一种解剖学上的类比，就可以很容易地把它等同于解剖学家的所谓大脑皮层上的

---

① 意即：自我主要是从身体的感觉中获得，主要是从身体表面产生的那些感觉中获得的，这样就可以把它看作是身体表面的一种心理投射。另外，如上所见，它代表心理结构的外观。

小人，它在大脑皮层上是倒置的，正如我们所知道的，它脚朝天，脸朝后，左侧是它的言语区。

自我和意识的关系已经多次探究过了，但在这方面还有一些重要的事实有待于描述。由于我们习惯于不论走到哪里，都携带着我们的社会和道德的价值标准，因此，当我们听到低级情欲的活动场所时，就在无意识中不感到惊讶；另外，我们期望任何心理功能在我们的价值量表上，级别越高就会越容易发现它接近意识的道路。但是这里精神分析的经验却使我们失望。一方面我们有证据表明，即使一般要求努力集中精力地精细和复杂的智力操作也同样可以在前意识中进行，而无需进入意识。这种例子是无可争辩的；例如，它们可以在睡眠期间出现，如我们所表明的，当某人睡醒后会立即发现，他知道了一个几天前还苦苦思索的困难的数学问题或者其他问题的解决方法。[①]

但是还有另一个更奇怪的现象。在我们的分析中，我们发现在有些人身上自我批评和良心的官能——这是一种心理活动，即作为特别高级的活动——是无意识的，并且无意识地产生着最重要的影响；因此在分析中保持无意识抵抗的例子决不是惟一的。这个新的发现不管我们的批判才能如何，都强迫我们谈论一种**无意识犯罪感**，它比其他的发现更使我们糊涂得多，而且产生了新的问题，特别是当我们逐渐发现，在大量的神经官能症里，这种无意识的犯罪感起着决定性的实际作用，并在疾病恢复的道路上设置了最强大的障碍物。假使我们重返我们的价值量表，我们就得说在自我中不仅最低级的东西，就是最高级的东西也可以是无意识的。就像是给我们提

① 最近有人告诉我一个这方面的例子，其实是作为反对我对“梦的研究”的描述而提出来的。

供了一个我们刚刚断言的有意识自我的证明，即它首先是一个身体的自我。

自我和超我

假使自我只是被知觉系统的影响，即真正外部世界在心理中的代表所改变的本我的一部分，那么我们要处理的事态就很简单了。但情况却是更复杂的。

我们假定在自我之中存在着一个分化阶段，可以称之为**自我理想**或**超我**。对这个问题的看法我已在别处提出来了，[①] 它们仍然适用。[②] 这个现在必须探究的新问题就是自我的这一部分和意识的联系不如其他部分和意识的联系密切。

在这一点上，我们必须扩大一些我们的范围。我们通过假设在那些患忧郁症的人里面，失去了的对象在自我之内恢复原位，就是说，对象－集中发泄被一种自居作用所取代，这样我们就成功地解释了忧郁症的痛苦障碍。[③] 然而，当我们第一次提出这种解释时，我们并没有意识到该过程的全部意义，也不知道它的平凡和典型程度如何。自此我们开始理解，这种替代在确定自我所具有的形式方面起着很重要的作用，在形成它的所谓特性方向方面也做出了很大

---

① 见《论自恋：导论》第 399 页和《群体心理学与自我的分析》第 664 页。

② 除了在把测验事物真情的功能归于这个自我时，我似乎错了之外——这是需要改正的一点，对现实的测验就是自我本身的一种功能的观点将完全适合于我们所知道的自我同知觉世界的关系。由于前意识知觉—意识系统可以单独地被看作是自我的中心，因此，某些从未非常明确形成的关于“自我中心”的较早的建议也需要加以纠正。

③ 见《悲痛和忧郁症》《全集》，一九七一年，第四卷。

的贡献。

最初，在人的一生的原始口唇期，对象－集中发泄和自居作用很难互相区别开来。我们只能假设，对象－集中发泄在以后是从本我中产生的。在本我中性的倾向是作为需要而被感觉到的。在开始的时候还很不强壮的自我后来就意识到了对象－集中发泄，并且要么默认它们，要么试图通过压抑过程来防备它们。①

当一个人不得不放弃一个性对象时，在他的自我中常常会发生一种变化，这种变化只能被描述为对象在自我之内的一种复位，就像在抑郁症里发生的那样；这种替换的确切性质迄今尚未为我们所知。通过这种心力内投，一种退行到口唇期的机制，可能使自我更容易被放弃一个对象，或使该过程更容易成为可能。这种自居作用甚至可能是本我能够放弃其对象的惟一的条件。无论如何，这个过程特别是在发展的早期阶段是一个经常发生的过程，它说明了这个结论，即自我的性质就是被放弃的对象——集中发泄的一种沉淀物，它记录着过去的对象——选择。当然从一开始就必须承认，有各种程度的抵抗能力，正如在某种程度上所表明的，任何特殊人物的性质都在一定程度上接受或抵抗他据以生活的性对象——选择的影响。在有多次恋爱事件的女人中，似乎并不难在其性格特质中发现其对象——集中发泄的痕迹。我们也必须考虑同时发生的对象——集中发泄和自居作用的情况，就是说，在这种情况下，对象被放弃之前，它还会发生性质上的变化。在这种情况下，性质的变化将能从对象

① 用自居作用代替对象选择的一个有趣的类似情况可在原始人类的信仰里和以此为基础的禁忌里发现，被吸收为食物的那些动物的属性成了食用它的人的特点的一部分。众所周知，这个信仰是同类相食的一个根源，它的影响可以通过从图腾野餐到神圣公社所获得的习惯系列中追溯出来。这个信仰把结果归之于对物体的口唇掌握，事实上在后来的性对象选择情况下确实随之发生了。

——关系中幸存下来，并且在某种意义上保存它。

从另一种观点来看，或许可以说，一个性对象选择的这种向自我的变化也是自我借以获得对本我的控制，并加深和它的联系的一种方法——确实，在很大程度上是以默认本我的经验为代价的。当自我假定对象的特征时，可以这么说，它把自己作为一个恋爱对象强加给本我，并试图赔偿该对象的损失。它说："瞧，我这么喜爱这个对象，你也可以爱我。"

这样发生的从对象——里比多向自恋里比多的转变，显然指得是对性目的的放弃，即一种失性欲化的过程；所以，它是一种升华作用。的确，这个问题引起并应该受到认真的考虑，即这是否并非总是升华作用所走的道路，是否一切升华作用都不是由于自我的作用而发生的，自我通过把性对象——里比多转变为自恋里比多，然后，或许继续给自我提供另一个目的。[1] 以后我们将不得不考虑其他本能变化是否也有可能不是由这种转变造成的，例如，是否这种转变不会造成已经融合在一起的本能又分解。

虽然这有点离题，但是，我们不可避免地要把我们的注意力扩展到注意自我的以对象自居的作用。假如这些自居作用占了上风，并且变得过分紧张，且互不相容，那么，取得病理学的成果将为期不远了。由于个人自居作用被抵抗互相隔断，可能会引起自我的分裂；或许所谓**多重人格**这种情况的秘密就是各种自居作用轮流占有意识。即使事情不致如此，在四分五裂的自我的几种自居作用之间还有矛盾的问题，这种矛盾毕竟不能描述成纯病理学的。

---

① 既然我们已经区分出自我和本我，我们必须把本我作为我在《论自恋》的导论中提到的里比多的大仓库。由于上述自居作用而进入自我的里比多就会引起自我的"继发性自恋"。

但是，不论对这种被放弃的对象——集中发泄的影响进行抵抗的特性能力在数年之后其结果可能是什么，婴儿期的第一次自居作用的影响将是深厚持久的。这就把我们领回到自我理想的起源；因为在自我理想的背后隐藏着第一个最重要的自居作用（以父亲自居的作用），[1] 这是在每个人的史前期就曾发生的。这显然并不是第一种情况下对象——集中发泄的结果；这是一种直接的、即刻的自居作用，比任何对象——集中发泄都早。但是，属于最早的性欲期，并且与父母有关的这种对象选择，正常说来，似乎会在被讨论的那种自居作用中发现其结果，并将因此而强化前一种自居作用。

然而，全部问题是如此复杂，有必要更细致地探究它。问题的错综复杂归之于两种因素：奥底普斯情结的三角特征和每一个人身体上的雌雄同体。

男孩子的情况可以简单地做出如下叙述。在年龄还很小的时候，小男孩就发展了对他母亲的一种对象——集中发泄，它最初和母亲的乳房有关，是在所依赖的原型上最早的对象选择的例子；男孩子用以父亲自居的方法来对付他的父亲。这两种关系一度曾同时存在，直到对母亲的性愿望变得更加强烈，而把父亲看作是他们的障碍；这就引起了奥底普斯情结。[2] 于是以父亲自居的作用就带上了一种敌对色彩，并且变成了驱逐父亲以取代他对母亲的位置。此后和父亲的关系就有了心理上的矛盾；在自居作用中这种内在的矛盾心理

---

[1] 或许说“以父母自居”更合适些；因为在儿童获得关于性别差异的确切知识之前（即有没有阴茎），他还无法区别他的父亲和母亲的价值。最近我遇到一位已婚少妇的病例，她的病况表明，在她注意到自己没有阴茎之后，她曾认为并非所有的女人都没有，而只有那些她认为低级的人才有，她还认为她的母亲也有阴茎。为了简化我的论述，我将只讨论以父亲自居的作用。

[2] 比较《群体心理学和自我的分析》第七章。

好像从一开始就表现出来了。对父亲的矛盾态度和对母亲的那种充满纯粹深情的对象关系构成了男孩子身上简单积极的奥底普斯情结的内容。

随着奥底普斯情结的退化，对母亲的对象——集中发泄就必须被放弃。它的位置可被这两种情况之一所取代：要么以母亲自居，要么加强以父亲自居的作用。我们习惯上认为后一结果更为正常；它允许把对母亲的深情关系看作是保留的一部分。这样，奥底普斯情结将加强男孩性格中的男子气。小女孩身上奥底普斯态度的结果以完全类似的方式可能就是以其母亲自居作用的一种加强（或者这种自居作用可以第一次这样建立起来）——这种结果将以女子气表现儿童的性格。

由于这些自居作用并不包括把被放弃的对象吸收到自我中去，因此它们并不是我们以前所论述的那样使我们抱有期望。但是这种二择其一的结果也可能出现；在女孩子身上比在男孩子身上更容易观察到。分析常常表明，当一个小姑娘只好不再把她的父亲看作恋爱对象之后，就把她的男子气突出出来，并且以其父亲自居，即以失去的对象自居，来代替以其母亲自居。这将明显地依赖于她的素质中男子气是否足够强烈——而不管它可能是由什么构成的。

由此看来，在两种性别中，男性素质和女性素质的相对强度是确定奥底普斯情结的结果是否将是一种以父亲自居或以母亲自居的作用。这是雌雄同体借以取代后来发生了变化的奥底普斯情结的方式之一。另一种方式甚至更为重要。因为人们得到的印象是，简单的奥底普斯情结根本不是它的最普遍的形式，而是代表一种简化或图式化。的确，这对实际目的来说常常是非常恰当的。更深入的研究通常能揭示更全面的奥底普斯情结，这种情结是双重的（消极的和积极的），并且归之于最初在童年表现出来的那种雌雄同体：就是

说，一个男孩子不仅对其父亲有一种矛盾态度，对其母亲有一种深情的对象关系，而且他还同时像一个女孩子那样，对他的父亲表示出一种深情的女性态度，对母亲表示相应的敌意和妒忌。正是这种由雌雄同体所带来的复杂因素使人难以获得一种与最早的对象选择和自居作用有联系的清楚的事实观念，而且更难以简明易懂地描述它们。甚至可能把在与父母的关系中表现出来的矛盾心理完全归咎于雌雄同体，如我刚才所说，它不是由于竞争才从自居作用中发展起来的。

在我看来，一般地说，特别是涉及神经症患者时，假定有全面奥底普斯情结的存在是可取的。精神分析的经验则表明，在很多情况下它的构成成分总要有一方或另一方的消失（或只有依稀可辨的痕迹），这样就可以形成一个系列，即一端是正常的、积极的奥底普斯情结，另一端则是倒置的、消极的奥底普斯情结，而其中间的成分将展示两个成分中占优势的那种完全的类型。随着奥底普斯情结的分解，它所包含的四种倾向将以这样的方式把自己组织起来，以产生一种父亲—自居作用和母亲—自居作用。父亲—自居作用将保护原来属于积极情结的对母亲的对象关系，同时将取代以前属于倒置情结的对父亲的对象关系；母亲—自居作用除在细节上做必要修正外，将同样是真实的。任何人身上两种自居作用的相对强度总要在他身上反映出两种性的素质中的某一种优势。

受奥底普斯情结支配的性欲期的广泛普遍的结果可以因此而被看作是在自我中形成的一种沉淀物，是由以某种方式结合在一起的这两种自居作用构成的。自我的这种变化保留着它的特殊地位；它以一种自我理想或超我的形式与自我的其他成分形成对照。

但是，超我不仅是被本我的最早的对象选择所遗留下来的一种沉淀物，它也代表反对那些选择的一种能量反向作用。它和自我的

关系并不限于这条规则，即“你应该如此如此，就像你的父亲那样”；它也包括这条禁律，即“你决不能如此如此，就像你的父亲那样；就是说，你不能干他所干的一切；有许多事情是他的特权”。自我理想的这种两面性是从这个事实中获得的，即自我理想有对奥底普斯情结施加压抑作用的任务，的确，它的存在正是应该归功于那一革命事件。显然，压抑奥底普斯情结决非易事。父母，特别是父亲被看作是实现奥底普斯愿望的障碍；这样，儿童的自我便获得了强化，在自身之内建立这个同样的障碍以帮助进行压抑。做到这一点的力量可以说是从父亲那里借来的，这种出借是一个非常重大的行动。超我保持着父亲的特征，当奥底普斯情结越强烈，并且越迅速地屈从于压抑时（在纪律，宗教教义，学校教育和读书的影响下），超我对自我的支配，愈到后来就愈加确切——即以良心的形式或者也许以一种无意识犯罪感的形式。我在后面将提出一条它以这种方式支配权力的根源的建议，这个根源，就是以一种绝对必要的形式表现出来的它的强迫性的根源。

如果我们再次考虑一下我们已经描述过的超我的根源，我们将把它看作是两个非常重要因素的结果，一个是生物因素，另一个是历史因素，即在一个人身上长期存在的童年期的无能和依赖性，以及他的奥底普斯情结的事实和我们已经表明的那种压抑，都和里比多潜伏期的发展中断有关，而且也和人的性生活的活动特点的双重发动能力有关。[1]根据一个精神分析学家的观点，人们最近提到的那个对于人类来说似乎很独特的现象是冰河时期所必需的文化发展的一个遗产。于是我们发现，超我从自我中分化出来无非是个机会问题；它可作为个人发展和种族发展中最重要事件的代表；的确，由

① 这个句子是根据作者的直接指示而对原文所作的一点改动。——原译者

于它永远反映着父母的影响，它就把其根源归之于这些因素的永远存在。

精神分析一再受到指责，说它不顾人类本性中较高级的、道德的、精神的方面。这种指责在历史学和方法论这两方面都是不公正的。因为首先我们从一开始就把进行压抑的功能归之于自我中道德的和美学的倾向；其次，一般人都拒绝承认精神分析研究不能产生一种全面的、完善的学说体系，就像一种现成的哲学体系那样。但不得不通过对正常的和变态现象的分析解剖，沿着通往理解心理的错综复杂性的道路一步一步地找到它的出路。只要研究心理上这个被压抑的部分是我们的任务，我们就没有必要对存在着更高级的心理生命感到不安和担心。但是，既然我们已着手进行自我的分析，我们就可以对所有那些对道德感受到震惊的人和那些抱怨说人体中一定有某种更高级性质的人做出回答：我们可以说，“千真万确，在这个自我理想或超我中，我们确有那种更高级性质；它是我们和父母关系的代表。当我们还是小孩子的时候，就知道这些更高级性质了，我们既羡慕这些高级性质又害怕它们；后来我们把它们纳入到我们自身中来了。”

因此，自我理想是奥底普斯情结的继承者，因而也表示在本我中里比多所经验到的最有力的冲动和最重要的变化。通过建立这个自我理想，自我掌握了它的奥底普斯情结，同时使自己处于本我的支配之下。鉴于自我主要是外部世界的代表，是现实的代表，而超我则和它形成对照，是内部世界的代表，是本我的代表。自我和理想之间的冲突，正如现在我们准备发现的那样，将最终反映真实的东西和心理的东西之间，外部世界和内部世界之间的这种对立。

通过理想的形成，生物的发展和人类种族所经历的变迁遗留在本我中的一切痕迹就被自我接受过来，并在每个人身上又由自我体

验了一遍。由于它所形成的方式，自我理想和每一个人在种系发生上的天赋——他的古代遗产——有很多联系点。因此，正是这种我们每个人心理上最深层的东西，通过理想的形成才变成了我们所评价的人类灵魂中最高级的东西。试图给自我理想定位，甚至在我们已经给自我确定了位置的意义上，或者试图对自我理想进行任何类推（借助于这种类推，我们曾尝试勾画过自我和本我之间的关系），都只能是白费力气。

显而易见，自我理想在一切方面都符合我们所期望的人类的高级性质。就它是一种代替做父亲的渴望而言，自我理想包含着一切宗教都由此发展而来的萌芽。宣布自我不符合其理想的这个自我判断使宗教信仰者产生了一种用以证明其渴望的无用感。随着儿童的长大，父亲的作用就由老板或其他权威人士继续承担下去；他们把指令权和禁律权都交给了自我理想，并且继续以良心的形式行使对道德的监察作用。在良心的要求和自我的实际成就之间的紧张是作为一种犯罪感被经验到的。社会情感就建立在以别人自居的基点上，建立在一种和它们一样的自我理想的基点上。

宗教、道德和社会感——人类最高级东西的主要成分[①]——最初是同一个东西。根据我在《图腾与禁忌》中提出的假设，它们的获得从种系发生上讲出自恋父情结：即在掌握奥底普斯情结本身的实际过程中表现出来的宗教和道德的限制，和为了克服由此而保留在年轻一代成员之间的竞争所必须的社会情感。在发展所有这些道德的东西时似乎男性居领先地位；然后通过交叉遗传转移给妇女。甚至在今天，社会情感也是作为一种建立在对其兄弟姊妹的妒忌和竞争的冲动基础上的上层建筑而在个体身上产生的。由于敌意不能

① 我此刻把科学和艺术放在一边不谈。

令人满意，使发展了一种以从前的对手自居的作用。研究同性恋的温和情况进一步证实了这种怀疑，即在这个例子中，自居作用也代替了继敌意、攻击性态度之后的深情对象选择。①

然而，随着种系发生的提出，新的问题产生了，使人们从这里沮丧地退缩回去。但是，这是毫无助益的，因为我们必须做出尝试；尽管我们害怕它将揭露我们如此艰苦地建立起来的整个结构的不适当，问题在于，究竟是哪一个，是原始人的自我还是他的本我，在它们的早期就从恋父情结中获得了宗教和道德？假如是他的自我，为什么我们不略述一下这些被自我所遗传的东西呢？假如是本我，它是怎样和本我的性质相一致的呢？或者说，我们把自我、超我和本我之间的分化带回到这样早的时期是错误的吗？或者说，我们不应该老老实实地承认我们关于自我里面的这一过程的整个概念对理解种系发生毫无帮助，也不能应用于它吗？

让我们先回答容易回答的问题。自我和本我的分化必须不仅要归因于原始人，甚至要归因于更简单的生命形式，因为这是外界影响的必然表示。根据我们的假设，超我实际上起源于导致图腾崇拜的经验。到底是自我还是本我经验到并且获得了这些东西的问题不久就不再有什么意义了。思考立刻向我们表明，除了自我之外，没有什么外部变化能够被本我所经验到，自我是外部世界通往本我的代表。因此，根据自我来谈论直接遗传是不可能的。正是在这里，实际个体和种系概念之间的鸿沟才变得明显起来。另外，人们一定不要把自我和本我之间的差异看得过分严重，但也不要忘记，自我是经过特殊变化的本我的一部分。自我所经历的经验似乎从一开始

① 参考《群体心理学和自我的分析》和《妒忌、偏执狂和某些神经症的机制》，《全集》第二卷。

就遗留给了后代，但是，当这些经验足够经常地重复，并在随后许多代人身上有了足够的强度之后，就转移到本我的经验中去了，即成为遗传所保留下来的那种痕迹。因此，在能被遗传的本我中，贮藏着由无数过往自我所导致的存在遗迹；并且当自我形成它的脱出本我的超我时，它或许只是恢复已经逝去的自我的形象，并且保证它们的复活。

超我借以产生的方式解释了自我和本我的对象——集中发泄的早期冲突是怎样得以继续进行。并和其继承者（超我）继续发生冲突的。假如自我在满意地掌握奥底普斯情结方面没有获得成功，那么，从本我产生的奥底普斯情结的精力——集中发泄将在自我理想的反向作用中找到一种发泄口。在理想和这些无意识的本能倾向之间可能发生的极自由的交往说明，理想本身在很大程度上可能是无意识的，自我是进不去的。在心理的最深层曾经激烈进行的斗争，并未因迅速的升华作用和自居作用而结束，现在是在更高的领域内进行着，就像在科尔巴赫油画中的“汉斯之战”一样是在天上解决争端的。

两类本能

我们已经说过，假如我们把心理分为本我、超我和自我，而这种区分代表我们知识的进步的话，就应该能使我们更彻底地了解心理内部的动态关系，并且更加清楚地描述它们。我们已经得出了一个结论，自我特别容易受知觉影响，广义地说，知觉对自我就像本能对本我一样具有同样的意义。同时，自我和本我一样也容易受本能的影响，事实上自我只是本我的一个经过特殊变化的部分。

最近我曾提出一种本能的观点，在这里我将继续把它作为进一

步讨论的基础。根据这个观点，我们不得不区分出两类本能，其中之一就是爱欲或性本能，这是更引人注目和易于研究的。它不仅包括不受禁律制约的性本能本身和具有升华作用的冲动或由此派生的受目的制约的冲动，而且包括自我保存本能，必须把这种本能分配给自我，而且在我们的分析工作之初，我们就有充分的理由使之与性的对象本能相对立。而第二类本能则不那么容易下定义；最后，我们开始把施虐狂作为第二类本能的代表。出于受生物学支持的理论上的考虑，我们假定存在着一个死亡本能，它的任务是把有机物带回到无机物状态；另一方面，我们假定爱欲的目的在于把里面分散着的生物物质微粒越来越广泛地结合起来，从而使生命复杂化，因此它的目的当然就是保存生命。既然这两种本能都致力于重建一种由于生命的出现而受到干扰的状态，那么，照此行事，这两种本能从最严格的意义上讲就都是保守的。生命的出现就会因此而被看作是生命继续的原因，也被看作是走向死亡的原因；而生命本身就会是这两种倾向的冲突与和解。生命的起源问题就仍将是一个宇宙论的问题；对生命的目的和目标问题就会做出二元论的回答。

基于这种观点，一种特殊的生理过程（合成代谢或分解代谢）将和两类本能之一发生联系；这两种本能在每一个小生命实体中，虽然是在大小不等的实体中，却都是活跃的，这样，某一个实体就可以成为爱欲的主要代表。

这种假设并未清楚明白地显示出这两类本能借以互相融合和混合的方式，但这种有规律的，非常广泛发生的现象却是我们的概念所必需的一个假设。看来，由于把单细胞机体结合成多细胞的生命形式，单个细胞的死亡本能就可以成功地得到抵消，破坏性冲动就能借助于一个特殊的器官而转向外部世界。这个特殊的器官似乎就是肌肉组织；而死亡本能，作为一个指向外部世界和其他活的机体

的破坏性本能，似乎就会因此而表明自己的意思——虽然可能只是部分的表明。

我们一旦承认了两类本能相互融合的概念，就把摆脱它们——基本上是完全摆脱它们——的可能性强加于我们。性本能的施虐狂部分是本能融合服务于一个有用目的的典型事例；施虐狂促使它自身独立的这种性反常行为则是典型的摆脱，虽然不是绝对完全的摆脱。从这一点上，我们便获得了以前在这一方面未曾考虑过的一系列事实的一个新观点。我们发现，出于发泄的目的，破坏性本能习惯上是为爱欲服务的；我们猜想癫痫病发作就是本能摆脱的一个产物和症状。我们开始理解，摆脱和死亡本能的明显出现，是许多严重的神经症（如强迫性神经症）最值得注意的表现。作为一个迅速的概括，我们可以假设，里比多退化的实质，例如，从生殖器期退化到施虐狂的肛门期，就在于本能的摆脱，相反的话，就会像从早期阶段向发育完全的生殖器阶段的进展将受增加性成分的制约一样。在神经症的身体素质中往往异常强烈的日常矛盾心理是否不应被看作是一种摆脱的产物，这个问题也提出来了；然而，矛盾心理是这样一种基本现象，以至于它更能代表一种不完全融合的状态。

显然，我们现在应该把兴趣转向询问，在我们假定的心理上存在着的构成物——自我、超我和本我——和两类本能之间是否不可能有什么指导性的联系可寻，再者，支配心理过程的快乐原则是否能表明它和两类本能及我们在心理上做的这些分化有什么固定的联系。但是，在讨论这个问题之前，我们必须清除一种怀疑，它和问题本身的术语有关。对于快乐原则，那是没有什么可怀疑的，自我内部的分化也有很好的临床上的理由，但是，两类本能的区分似乎并没有足够的证据，人们发现，很可能临床分析的事实就与它相矛盾。

这样一个事实看来是存在的。姑且不论两类本能之间的对立，让我们先考虑一个爱和恨的极性情况（要发现爱欲的一个代表是没有困难的；但我们必须感谢的是，我们在破坏性本能中找到了一个难以捉摸的死亡本能的代表，恨就可以作为它的一个代表）。现在临床观察表明，不仅爱总是以意想不到的规律性伴随着恨（矛盾心理），不仅在人类关系中恨常常是爱的先河，而且在很多情况下，恨会变成爱，爱也会变成恨。假如这种变化远不只是一种时间上的相继关系，那就显然没有根据像区分性本能和死亡本能那样存在着基本的差别。这种划分能预测确实存在着相互抵抗的生理过程。

某人对同一个人先爱后恨（或者相反），因为那个人使他产生了这样做的原因，现在这种情况显然和我们的问题无关。在另一种情况下，还不明显的爱的感情最初是用仇恨和攻击性倾向来表现自己的，这也和我们的问题无关；因为情况可能是，在对象集中发泄中的破坏性成分在这里胜过了性爱，只是以后才把性爱加进去。但我们知道神经症心理学中的几个例子，其中有更好的基础来假设的确发生了某种变化。在迫害妄想狂中，病人采取一种特别的方式来防备自己对某人产生过分强烈的同性恋，结果，他曾最爱的那个人变成了一个迫害者，然后变成了对病人采取攻击性的、并常常是危险冲动的对象。这里我们有插入一个中间阶段的充分根据，在这个中间阶段，爱变成了恨。分析研究只是到了后来才揭示，同性恋的根源和失去性欲的社会情感的根源包括引起攻击欲望的非常强烈的敌对情感，在克服了这些情感之后，接着就爱上了以前恨过的对象，并以它自居。这就产生了一个问题，即是否在这些事例中我们打算假定恨直接转变成爱。显然这里的变化是纯内部的，对象行为上的变化对它们不起作用。

然而，通过对与妄想狂的变化有关的这一过程的分析研究，我

们开始了解到，可能还有另一种机制。从一开始就表现出一种矛盾的态度，并且这种转变是依靠精力集中发泄的一种反应转移来起作用的，能量以此从性冲动中退缩回去而用来补充敌对的能量。

当克服了一种敌意的敌对态度并产生了同性恋的时候，就发生了一件不尽相同，但却有些类似的事情。敌对态度没有任何令人满意的前景，因此——就是说，作为一种经济标准——它被一种爱的态度所取代，对此有更多的令人满意的希望，也就是发泄的可能性。所以我们发现，无论在什么情况下，我们都不满意把恨直接转变成爱的假设，这是和两类本能之间质的区别毫不相容的。

但是看来在我们的分析中还应包括另外一个机制，借助于此就可以将爱变成恨，这样，我们就默默地做了另一个应该受到明确阐述的假设。我们已经推断，好像在心理上——不管是在自我中，还是在本我中——存在着一种可替换的能量，它本身虽然是中立的，却能要么和性的冲动，要么和破坏性冲动通力合作，这两种本能有质的不同，并能增加它的全部精力集中发泄。如果不假设存在这种可替换的能量，我们就无法取得进展，唯一的问题是它来自何方，属于什么，表示什么意思。

本能冲动的性质问题及其在整个变化中的持久性问题还是非常模糊的，直到现在还尚未得到解决。在性的成分本能中，这是特别易于为观察所理解的，可以把属于同一范畴的这些过程的工作看作是我们正在讨论的东西；例如，我们发现，在成分本能之间存在着某种程度的交往，还发现从某一特定的性欲来源中获得的一个本能可以把它的强度转移到用来强化发自另一根源的另一个成分本能，我们还发现，一种本能的满足可以取代另一种本能的满足，以及更多具有同样性质的事实——所有这一切必将鼓动我们勇于提出某些假设。

再者，在目前的讨论中，我除了提出一种假定外别无它论，我也提不出什么证据。这个观点似乎是有道理的，即这个在自我及本我中同样活跃的中立的可替换的能量是从自恋的里比多的贮存库发出的，就是说，它是个失去性能力的爱欲。（总起来说，性本能看来比破坏性本能更有可塑性，更容易转移和替换。）由此，我们就能很容易地继续假设这个可替换的里比多是受快乐原则支配，以避免能量积压和促进能量释放的。顺便说一句，显然，只要发生了能量释放，就不会计较释放借以发生的道路。我们知道这个特点，它是本我中精力集中发泄过程的特点。在性欲集中发泄中发现，那里表现了一种对象的特别冷淡，它在从分析所产生的移情中表现得特别明显，不管分析者可能是谁，它都必然要表现出来。最近，兰克发表了一些很好的关于方法的实例，用这种方法能使报复性的神经症活动指错人。这种无意识方面的行为使人们想起了三个乡村裁缝的喜剧故事，其中有一个裁缝必须被处以绞刑，因为村里惟一的一个铁匠犯了死罪。处罚必须实施，即使处罚的并不是犯罪者本人。正是在梦的研究中，我们首先在移置作用中遇见了这种由初始过程所引起的放纵情况，在这种情况下被下降到仅仅是次要地位的也正是这些对象，正如我们现在所讨论的这种情况一样，它是释放能量的道路。过分讲究对象的选择和能量释放的道路似乎成了自我的特点。

如果这个可移置的能量是失去性能力的里比多，就可以把它也描述为被升华了的能量；因为就它帮助建立了那种统一性，或统一的倾向而言，这是自我的特殊性质仍然保持着爱欲的主要目的——统一和结合的目的。假如在更广泛的意义上把智力过程在这些移置作用中加以分类，那么思维本身的工作能量就必须从被升华了的性的根源中得到补充。

这里我们又到达了已经讨论过的那种可能性，即升华作用可通

过自我的调解而有规律地发生。让我们回忆另一种情况，自我对付本我的第一次对象集中发泄（当然也包括对付以后的发泄），是通过把从中接收的里比多纳入到自身之中，并把它结合到靠自居作用产生的自我矫正中来实现的。把性欲里比多转变为自我里比多当然包括放弃性目的，即失性欲化。这在任何情况下，都表明了在自我的爱欲的关系中自我的一个重要功能。自我由此就从对象集中发泄中获得里比多，而把自身作为惟一的恋爱对象，和使本我的里比多失去性能力或使里比多升华，自我的工作和爱欲的目的相反，它使自身服务于相反的本能倾向。它只好默认另外一些本我的对象集中发泄，可以说，它只好和它们携手并进。后面我们还将返回到自我的这种活动的另一个可能的结果上来。

这似乎表示自恋理论的一种重要的扩充。最初所有的里比多都是在本我中积累起来的，而自我还在形成过程中，或者说它还很不健全。这个里比多的一部分被本我释放出来，成为性欲的对象集中发泄，于是，现在日益强大的自我就试图获得这个对象里比多，并把自身作为恋爱对象强加给自我。自我的自恋因此就被看作是次要的，是由于里比多从恋爱对象身上撤回而获得的。

在追溯本能冲动时我们一再发现它们是作为爱欲的派生物来表现自己的。要不是出于对《超越快乐原则》中所提出来的考虑，和最终为了依附于爱欲的施虐狂成分的缘故，我们就难以坚持我们基本的二元论观点，但是，既然我们无法摆脱那种观点，我们就被迫做出结论，死亡本能在本质上是缄默的，生命的叫喊大部分是从爱欲发出的。[1]

---

[1] 事实上，根据我们的观点，正是由于爱欲的帮助、指向外部世界的破坏性本能才能从自我中转移开。

生命的叫喊也是从和爱欲的斗争中发出的。毋庸置疑，快乐原则在同里比多——即把这种障碍引入生命过程的一种力量——的斗争中是作为一种指南来为本我服务的。假使生命真受费希纳的永久平衡原则支配，它就会不断地向死亡滑去；但是水平的下降受到延误，新的紧张就像本能的需要所表明的那样，被爱欲的要求，性本能的要求所引进。这就是说，受快乐原则，受“痛苦”知觉所支配的本我以各种方式来防止这些紧张。要做到这一点，首先要尽可能快地遵照非失性欲化的里比多的要求去做，就是说，努力满足直接的性倾向。但是，它进一步并且以一种更全面的形式这样做了。这种形式与一个把一切成分的要求都纳入其中的特殊的满足形式有关——就是说，通过释放性欲的物质，这些物质可以说是性紧张的饱和的管理者。在性活动中，性欲物质的排放在某种程度上是和躯体及种质的分离一致的。这就说明了在死亡和追求完全的性满足之间的相似性，说明了死亡和某些低等动物的交配活动相一致这个事实。这些生物在再生产活动中死亡，因为当爱欲通过满足过程而被排除之后，死亡本能就可放手实现它的目的了。最后，如我们所知，自我通过使某些里比多为本身及其目的升华，在它对紧张加以控制的工作中帮助了本我。

自我的附属关系

我们的论题的复杂性一定可以作为这个事实的一个理由，即本书各章的标题没有一个和它们的内容完全一致，并且在转向问题的新的方面时，我们要经常回到已经解决了的那些问题上来。

如同经常所说的那样，自我在很大程度上是从自居作用中形成的，自居作用取代了已被放弃的本我的精力集中发泄。这些最早的

自居作用总是完成自我的一个特殊职能，且以超我的形式和其他自我相分离，而后来，当它强壮起来时，自我就更能经受住自居作用的影响。超我把它在自我中或有关自我的特殊地位归功于必须从两个方面考虑的一种因素：归功于这样一个事实，即一方面它是第一种自居作用，是当自我还很脆弱时就发生的自居作用；另一方面，它是奥底普斯情结的继承者，因而被结合到比其他任何对象的更有意义的自我对象中去。超我和后来在自我中产生的变化之间的关系大体上就是童年期最初的性欲期和青春期之后完全成熟的性活动之间的关系。虽然它服从于后来的每一种影响，但它一生仍然保留着从恋父情结派生给它的特点，即和自我分离并统治自我的能力。它是对自我以前的虚弱和依赖性的一种纪念，成熟的自我则受它的支配。就像儿童被迫服从其父母那样，自我也服从由它的超我发出的绝对命令。

然而，超我从本我的第一次对象集中发泄，从奥底普斯情结下降，对它来说还有更大的意义。这种下降，正如我们已经描述的那样，把它和本我在种系发生上获得的东西联系起来，并使它成为一个以前的自我结构的再生物，这个自我结构已把它的沉淀物留在了本我中。因此，超我总是和本我密切联系着，并能作为它和自我联系的代表。它深入到本我之内，并且由于这个理由而比自我更远离意识。[1]

通过把我们的注意力转向某些临床事实，这些事实早已失去其新意，但仍有待于理论探讨，我们就能最好地理解这些关系。

在分析工作中有些人以相当独特的方式行事。当有人满怀希望

---

① 或许可以说，精神分析或心理玄学的自我和解剖上的自我——即大脑皮层上的小人——一样都是头脚倒置的。

地对他们讲话，或对治疗的进展表示满意时，他们则露出不满的神情，而且他们的情况总是变得更糟糕。人们一开始把这种情况看作是挑战和试图证明他们比医生更优越，但后来则开始采取一种更深刻、更真实的观点。人们开始认识到，不仅这种人不能承受任何表扬或称赞，而且还对治疗的进展做出相反的反应，每一种应该引起的、而且在另一些人身上的确引起了症状的改善或不再恶化的那种治疗方法却在他们身上引起了病情的恶化；这些病人在治疗期间病情加剧，而不是好转，他们往往表现出所谓**消极治疗反应**。

毫无疑问，在这些人身上有某种坚决与康复做对的东西，它害怕接近康复，好像康复是一种危险似的。我们习惯上说，在这些人身上，生病的需要占了渴望健康的上风。假如我们以通常的方式来分析这种抵抗，那么，即使我们去掉病人对医生的那种抵抗态度，去掉病人想从疾病中获得各种好处的那种固恋，大部分抵抗仍然遗留下来；这表明它本身就是恢复健康的一切障碍中最强大的，甚至比诸如自恋的难接近性（一种对医生的消极态度的假设，或对生病好处的依恋）这种熟悉的障碍更强大。

最后，我们开始认识到，我们正在对付一种所谓“道德的”因素，这是一种犯罪感，它要在疾病中赎罪，并拒绝放弃对病痛的惩罚。我们有理由认为，作为结论这是一个相当令人失望的解释。但是，就病人而言，这种犯罪感是无声的；并没有说他是有罪的；他也不觉得有罪，只觉得生病了。这种犯罪感只表示一种对难以克服的身体康复的抵抗。要使病人相信，这种动机是他继续生病的原因，这也是特别困难的；他坚持做那种更明显的解释，即用分析法所做的治疗对他的病症来说是毫无补益的。〔和一种无意识犯罪感的障碍做斗争对精神分析学家来说并不容易。直接同它对抗是不行的，间接的也不行，这是一个揭露其无意识的被压抑根源的缓慢过程，因

而也是把无意识犯罪感逐渐变成有意识犯罪感的过程。当这种无意识犯罪感是一种“舶来品”时，也就是说，当它是以另一些曾是性欲集中发泄对象的人自居的产物时，将会有一个影响它的特别机会。当犯罪感以这种方式被采纳时，它就常常是被放弃的恋爱关系的惟一痕迹，并且要这样认出它来是根本不容易的（这种过程和抑郁症所发生情况的相似性是不会错的）。假如人们能揭露藏在无意识犯罪感后面的这种从前的对象集中发泄，那么，治疗的成功就很显而易见了；否则的话，人们努力的后果就丝毫也无法确定。它主要依赖于犯罪感的强度；常常没有类似强度的反作用力能用治疗来反对它。或许它也依赖于是否分析者的人格容许病人置身于自我理想中，它包括诱惑分析者起到预言家、救世主和病人的拯救者的作用。既然分析的规律和医生以任何方式利用这种规律的人格完全相反，那么，我们就必须老老实实地承认，这对分析者的努力来说仍是一种局限性；因为精神分析毕竟不是要取消病态反应的可能性，而是无论如何都要给病人的自我以选择的自由。]

我们的描述适用于这种事态的最极端的例子，但是，这个因素在极多的情况下，或许在一切神经症的病例中都应该加以考虑。事实上可能正是这种情况下的这个因素，就是说，自我理想的态度决定着神经症的严重性。因此，我们将毫不犹豫地更全面地探讨犯罪感在不同条件下借以表现自己的方式。

对正常的有意识犯罪感（良心）的解释并没有什么困难；应该把它归之于自我和自我理想之间的紧张，并且是由它的批判功能发出的自我谴责的表现。可以推测，神经症中这么有名的自卑感可能和这种有意识犯罪感密切相关。在两种非常熟悉的疾病中，犯罪感有过强的意识；自我理想在里面表现得特别严厉，常常极其残暴地对自我大发雷霆。自我理想在这两种疾病（强迫性神经症和抑郁症）

中的态度，和这种类似性一道表现出具有同样意义的差异。

在某些形式的强迫性神经症中，犯罪感竭力表现自己，但不能向自我证明自己是正确的。所以，这种病人的自我反抗地转嫁罪责，并在否定它的同时寻求医生的支持。对此予以默认是愚蠢的，因为这样做毫无用处。分析表明，超我正受着一直瞒着自我的过程的影响。要发现真正引起犯罪感的被压抑的冲动是可能的。由此可以证明，超我比自我更了解无意识的本我。

在抑郁症中，超我获得对意识控制的印象甚至更加强烈。但在这种病例中，自我不敢贸然反抗；它承认有罪并甘愿受罚。对这种差异的解释是清楚的。在强迫性神经症中，被超我所批评的应受斥责的冲动从未形成自我的一部分；而在抑郁症中，超我的愤怒的对象则通过自居作用而成为自我的一部分。

当然，我们还不清楚为什么犯罪感能在这两种神经紊乱中达到如此非凡的强度；的确，这种事态所表现的主要问题在于另一方面。在我们处理了其他情况之后再来讨论它——在这些病例中，犯罪感是无意识的。

在歇斯底里和歇斯底里类型的状态下，基本的条件就是发现这种情况。犯罪感用以保持无意识的机制是容易发现的。自我的歇斯底里型保护自己免受痛苦知觉，它的超我的批判威胁说，要采取那种保护自己免受无法忍受的对象集中发泄的同样方式，也就是采取一种压抑行动。因此，正是自我应该对这种保留在无意识中的犯罪感负责。我们知道，一般说来，自我是在超我的支配和命令下进行压抑的；但是，在这种病例中，它把同样的武器转而对准它的严厉的监工了。在强迫性神经症里，如我们所知，反向作用占主导地位；但是自我在这里却满足于和犯罪感有关的材料保持距离。

人们可以进一步大胆地假设，即大部分犯罪感在正常情况下必

定是无意识的，因为良心的根源和属于无意识的奥底普斯情结紧密相连。如果有人想提出这种矛盾的假设，即正常的人不仅远比他所想象的更不道德，而且远比他所想象的更道德，那么，精神分析就要对论断的前半句负责，但对剩下的那后半句则不会提出异议。①

这种无意识犯罪感的加剧会使人成为罪犯，这是个令人惊讶的发现，但无疑却是个事实。在许多罪犯中，特别是年轻的罪犯中，会发现他们在犯罪之前就存在着一种非常强烈的犯罪感，因此，犯罪感不是它的结果，而是它的动机，就好像能把这种无意识的犯罪感固定到某种真实的和直接的东西上就是一种宽慰。

在所有这些情况里，超我表现出它和意识的自我无关，而和无意识的本我却有密切关系。现在关于它的重要性，我们把它归之于自我中的前意识言语记忆痕迹，于是，问题也就必然产生了，超我，假如它是部分无意识的，它是否还能存在于这种言语表象中，或者假如不是部分无意识的，它究竟存在于何处呢？我们的回答虽然不会使我们走得太远，但是，人们也不可能对此提出怀疑，即超我和自我一样，是从听觉印象中获得的；它是自我的一部分，且在很大程度上通过这些言语表象（概念，抽象作用）而和意识相通；但是，超我的这些成分的发泄能量并非起源于听知觉，教学，读书等，而是起源于本我。

我们放在后面回答的那个问题因此就是：超我是怎样主要作为一种犯罪感来表现自己（或者更确切地说，作为一种批评——因为犯罪感是与批评相一致的自我中的知觉），而且同时怎样发展到这种对自我的特别粗暴和严厉的呢？如果我们先转向抑郁症，就会发现，

① 这个假设显然只是个矛盾现象；它只是表明人的本性在好和坏两个方面都比它所想象的具有更大得多的能量，即比通过自我的有意识知觉所意识到的要大得多。

对意识获得支配权的特别强烈的超我对自我大发雷霆，好像它要竭尽全力对此人施虐。按照我们关于施虐狂的观点，应该说，破坏性成分置身于超我之中，并转而反对自我。现在，在超我中取得支配地位的东西可以说是对死亡本能的一种纯培养，事实上，假如自我不及时转成躁狂症以免受暴政统治的话，它就常常成功地驱使自我走向死亡。

以某种强迫性神经症的形式进行的良心的谴责也同样是令人痛苦和烦恼的。但对这里的情况我们更不清楚。出乎意外的是，强迫性神经症和抑郁症相反，它不采取自我毁灭的步骤；它好像能避免自杀的危险，而且比歇斯底里症能更好地保护自己免除危险，我们会发现，保证自我安全就是保留了对象这个事实。在强迫性神经症中，通过向前生殖器组织的回缩，就可能把爱的冲动转变成对对象的攻击性冲动。破坏性本能在这里再次得到释放，其目的在于毁灭对象，或至少看起来具有这个目的。这些倾向尚未被自我所采纳；自我用反向作用和预防措施来奋力反对这些倾向，本能则保留在本我中。但是，超我的表现却好像是说，自我应该为此负责，并且在惩罚这些破坏性意图时用它的热情表明，它们不但是由回缩引起的伪装，而且实际上用恨代替了爱。由于两方面都孤立无援，自我同样白白地防御凶恶的本我的煽动，防御对惩罚良心的责备。但它至少成功地控制了这两方面的残忍行动；第一个结果是没完没了的自我折磨，最后在它所能达到的范围内对对象做系统的折磨。

它们用各种方法来对付个人机体内危险的死亡本能的活动，其一部分通过和性成分的融合而被描绘成无害的，另一部分以攻击的形式掉过头来朝向外部世界，而对大部分来说，则无疑继续畅行无阻地从事它们的内部工作。那么，在抑郁症中超我是怎样成为死亡本能的一个集结点的呢？

从道德观上看，对本我的本能的控制和限制可以说完全是非道德的，对自我的本能的控制和限制则力争成为道德的，而对超我的本能的控制和限制则可能是超道德的，因此变得像本我那样冷酷无情。出人意外的是，一个人越是控制它对别人的攻击性倾向，他就在其自我理想中越残暴，也就是越有攻击性。而日常的观点对这种情况的看法则正好相反：自我理想所建立的标准似乎成为压制攻击性的动机。但是，我们前面说过还有这样一个事实，即一个人越控制他的攻击性，它的自我理想对其自我的攻击性倾向就越强烈。这就像是一种移位、一种向自我的转向，即便是正常的道德品行也有一种严厉限制、残酷禁止的属性。的确，实施惩罚的那个更高级的无情人的存在正是从这里产生的。

若不引入一个新的假设，我就无法继续考虑这些问题。如我们所知，超我产生于把父亲作为榜样的一种自居作用。每一种这类自居作用本质上都是失却性欲化的，甚或是升华了的。现在看来，好像当这种转变发生时，同时会出现一种本能的摆脱。升华之后，性成分再也没有力量把以前和它结合的全部破坏性成分都结合起来，这些成分以倾向于攻击性和破坏性的形式被释放。这种释放就是理想——它的独裁的“你必须……”（Thou shalt…）——所展示的一般严厉性的残酷性的根源。

让我们再来看一看强迫性神经症。这里的情况就不同了。把爱变成攻击性虽未受到自我力量的影响，却是在本我中产生的一种攻击性的结果。但是，这个过程已超出本我，而扩展到了超我，超我现在增加了对清白的自我的残暴统治。但是，看来在这种情况下和在抑郁症的情况下一样，通过自居作用占有了里比多的自我便受到超我的惩罚，超我是用以前曾和里比多混合在一起的攻击性来惩罚自我的。

我们关于自我的观念正趋向清晰，它的各种关系也变得日渐明白了。我们现在已经看到了自我的力量和弱点。它起着重要的作用。自我依靠它和知觉系统的关系而以时序来安排心理过程，测验这些过程和现实的一致性。通过插入这种思维过程，自我就保持了一种动力排出的搁置，并控制着运动的通路。当然后一职能与其说是事实问题，不如说是形式问题，就行动而论，自我的地位就像君主立宪的地位一样，没有他的批准，什么法律也无法通过；但是，他在对国会提出的任何议案行使否决权以前很久就犹豫不决。起源于外部的一切生活经验丰富了自我；但是，本我对它来说则是另一个外部世界。自我力图使本我处于自己的统治之下。它把里比多从本我中撤回，并把本我的对象集中发泄转变成自我结构。在超我的帮助下，虽然在某种程度上对我们来说还不清楚，它利用了贮藏在本我中的过去几年的经验。

本我的内容借以深入自我的道路有两条。一条是直接的，另一条要借助于自我理想的引导；它们认为，对许多心理活动来说，这两条道路的后一条可能具有决定性的重要性。自我从理解本能到控制它们，从服从本能到控制它们，就这样发展起来了。在这份成就里，自我理想承担了很大一份，的确，它在一定程度上是反对本我的那种本能过程的一种反向作用。精神分析是使自我把它对本我的统治更推进一步的一个工具。

但是，从其他的观点来看，我们把这同一个自我看作是受三个主人的支使，因此便受到三种不同危险威胁的一个可怜的家伙，这三种危险分别来自外界，来自本我的里比多和来自超我的严厉性。因为焦虑是一种从危险中退缩的表示，因此，就有和这三种危险相应的三种焦虑。就像居住在边疆的人一样，自我试图做世界和本我之间的媒介，它要使本我遵照世界的要求去做，并通过肌肉的活动，

使世界适应本我的要求，实际上他的行为就像用分析进行治疗的医生一样，由于它适应外界的力量而把自己作为一个里比多对象提供给本我，目的在于使本我的里比多依附于它。它不仅是本我的伙伴，而且是一个向他的主人求爱的、顺从的奴隶。只要有可能，自我就试图和本我友好相处；它用前意识的文饰作用把本我的无意识要求掩盖起来；甚至当它事实上仍然冷酷无情时，它也假装出本我对现实的命令表示顺从，它给本我和现实的冲突披上了伪装，如若可能，它也会给和超我的冲突披上伪装，自我在本我和现实之间的地位使它经常变成献媚的、机会主义的和假惺惺的，就像一个政客，虽然看见了真理，却又想保持他的受大众欢迎的地位。

自我对两类本能的态度并不是公正的。它的自居作用和升华作用对本我的死亡本能掌握里比多是个帮助，但这样做会给它带来成为死亡本能的对象和灭亡的对象的危险。为了能以这种方式给以帮助，它只好用里比多来充斥自身，这样，自我就成为爱欲的代表，并且从那时起就要求活下去和被人所爱。

但是，既然自我的升华作用导致对本能的摆脱和对超我中攻击性本能的解放，那么，自我对里比多的斗争则面临着受虐待和死亡的危险。在受到超我的攻击之苦，甚至屈从于这种攻击的情况下，自我所遭受的命运就像原生动物被自己创造的裂变物所毁灭一样。从经济学的观点来看，在超我中起作用的道德品行似乎是同一种裂变物。在这种从属关系中——其中有自我的存在——和超我有关的关系或许是最有趣的。

自我是焦虑的真正住所。由于受到三方面的威胁，自我通过从危险知觉或从本我的同样危险的过程中收回自己的精力集中发泄，并把它作为焦虑排放出来，从而使逃避反射得到发展。后来由于引入了保护性精力发泄（恐怖症的机制），而取代了这个原始的反应。

自我所害怕的东西，不论是来自外界，还是来自里比多的危险都无法详加说明；我们只知道它具有推翻和消灭的性质，但无法用精神分析来决定。自我只是服从快乐原则的警告。另一方面我们还能说明，在自我害怕超我的背后究竟隐藏着什么：自我害怕的是良心。后来成为自我理想的更高的存在曾用阉割来威胁自我，这种对阉割的恐惧可能就是后来对良心的恐惧所聚集的核心；正是这种恐惧才作为对良心的恐惧而保留下来。

"每一种恐惧最终都是对死亡的恐惧"，这个言过其实的警句几乎毫无意义；无论怎么说都是不合理的。在我看来，正好相反，把害怕死亡和害怕外界对象（对象性焦虑）及神经症的里比多焦虑区分开来是完全正确的。这给精神分析提出了一个困难的问题，因为死亡是一个具有消极内容的抽象概念，对此我们没有发现任何与无意识有关的东西。看来害怕死亡的机制只能是自我大量放弃它的自恋里比多发泄，就是放弃自身，正如在自我感觉焦虑的另一些情况下，自我放弃某个外部对象那样，我相信对死亡的恐惧与自我和超我之间的相互作用有关。

我们知道对死亡的恐惧只有在两种情况下才会出现（这两种情况和焦虑得到发展的其他情境完全相似），这就是说，作为一种对外部危险的反应和作为一种内部过程，例如像在抑郁症中那样，神经症的表现形式可以再次帮助我们理解一个正常的人。

在抑郁症中对死亡的恐惧只承认一种解释：即自我放弃自身，这是因为自我感到自己受到超我的仇恨和迫害，而不是被爱。因此，自我认为，活着就意味着被爱——被超我所爱。在这里超我又一次作为本我的代表而出现。超我执行的是保护和挽救早期由父亲执行、后来则由天意和命运执行的同样的功能。但是，当自我突然发现自己处在一种它认为用自己的力量所无法克服的真正要求的极端危险

中时，就必然会得出同样的结论。它发现自己被一切保护力量所抛弃，只有死路一条。另外，这种情境又和构成出生时第一次很大的焦虑状态及渴望做个并不存在的人的童年期的焦虑是一样的——例如和起保护作用的母亲分离时的焦虑。

这些考虑使我们能把对死亡的恐惧，像对良心的恐惧一样，想象为对阉割的恐怖的一种发展。犯罪感在神经症中的伟大意义使我们可以想象，日常的神经症焦虑在严重的情况下会被一种自我和超我之间的焦虑（惧怕阉割、惧怕良心、惧怕死亡）的发展所强化。

我们终于回到本我上来了，本我无法向自我表示爱或恨。不能说本我得到了什么；它还没有达到意志的统一。爱欲和死亡本能还在里面斗争着；我们已经看到一组本能用什么武器来防御另一组本能。我们可以把本我描绘成受缄默的、但却强大的死亡本能的支配，死亡本能则要求处于平静状态（像快乐原则所要求的那样），而且让爱欲这个入侵者也处于平静状态；但是，那将冒着低估爱欲所起作用的危险。

对“非正统的”精神分析的观察

几天之前，一位老妇人在一位女友的保护下来找我做一次咨询，抱怨说她正处于焦虑状态中。她看上去有四十七八岁，保养得很好，显然还没有结束成年期。她和现在的丈夫离婚是引起她的焦虑状态的原因；但是，这种焦虑已得到极大的强化，根据她的陈述，她曾经找过住在她的郊区的一位年轻医生看病，这位医生告诉她，她的性的欲望是导致她的焦虑的原因。医生说，失去和她的丈夫性交是她所不能忍受的，因此，只有三种方法才能使她恢复健康——她必须是要么回到她丈夫那里去，要么再找一位情夫，要么自我满足。自此以后，她就一直相信她的病是治不好的，因为她不会回到她丈夫那里去，而另外两种方法是与她的道德和宗教的情感不相容的。因此她就到我这里来了，因为那位医生说过，我能为这个新的意见负责，她只好来找我，让我证实他所说的话。于是我就告诉她，导致她的焦虑的真正原因正是这个事实，而不是别的事实。和她一起来的那位朋友，一位比她更年长的，消瘦的，脸色不健康的女人，

此时恳求我使病人确信那位医生弄错了。她认为，情况不可能是这样的，因为她自己就是一个守寡多年的寡妇，她一直过得不错，从未患过焦虑症。

我不想详细讲述这次来访使我所陷入的尴尬处境，相反，我要分析一下让这位太太到我这里来的那位医生的行为。首先，不管怎么说，采取一种谨慎的态度可能并不是多余的——我们的确希望如此。长期的经验告诫我——也同样告诫别人——不要一味地把病人，特别是神经病人讲述的关于他们的医生的情况当真看待。一个神经病学家，不管他使用什么方法，都不仅很容易成为许多病人的敌对情感的对象；而且有时候他必须顺从地，采用一种投射作用，来满足他的神经症病人的被压抑的愿望。因此，这种指责在哪里也不会找到比在其他医生那里所能找到的更多的证据。这就是除了某种重要情况之外都会发生的一种忧郁症。

所以，我有一些根据地希望，这位太太带有倾向性地歪曲了她的医生所说的话，并且希望，通过把我的关于"非正统的"精神分析的论述和这个事件联系起来，而使一个我并不认识的人受点委屈。但是尽管如此，我们或许还是能阻止其他人错误地对他们的病人发号施令。

因此，让我们假设，她的医生向病人讲的正是她所叙说的。每一个人都会立即对此给予批评，假如一个医生认为有必要和一个妇女讨论性的问题，他就必须做得很得体和经过深思熟虑。按照这个要求，他才能和精神分析的某些技术原则相一致。此外，这位医生无视精神分析的许多科学原则或者误解了这些原则，这就表明他对于事实上他应该知道的关于精神分析的实质和目的所知甚少。

我们将从第二个问题谈起，即他在科学上所犯的错误。他对这位太太的忠告清楚地表明了，他是在什么意义上理解和表述性生活

的——他是在流行的意义上，就是说，性生活在这个意义上，除了性交的需要或产生情欲高潮和射出性分泌物的类似活动外，就别无它意了。但是，这位医生不可能不知道，精神分析之所以受到普遍的谴责，是说它把**性**这个词的涵义扩展得远远超过了它的通常的范围。这个事实是不容争辩的；它作为一种谴责是否公正，我们不在此处讨论。在精神分析里，**性欲**一词包含更多的涵义；它既低于该词的流行的意义，又超出了它的流行意义。这种涵义的扩展从发生学来看是有道理的；我们把一切温柔的情感的表示都算作属于**性的生活**，这种情感产生于原始的性的情感，甚至那些情感在其原始的目的方面已被禁止，或者已把这个目的变成了另一个不复有性欲的目的。由于这个原因，我们倒情愿说，**心理性欲**强调的是，不应该忽略或低估心理因素。我们使用的**性欲**一词和德语中所用的"爱"(lieben) 这个词具有同样的涵义。我们早就知道，心理上缺乏满足和它所带来的一切后果在不缺乏正常的性交活动的地方也会存在；作为治疗学家，我们必须经常地记住，未得到满足的性的倾向（以我们必须与之斗争的神经症的形式表现出来的替代的满足）常常能在性交和其他性活动中找到非常不适当的发泄方法。

任何一个不持有精神分析观点的人都无权干涉精神分析理论，该理论关心的是性欲的病因学意义，由于只强调性欲的躯体因素，他当然就使这个问题极大地简单化了，但是，他也必须为他所做的事负责。

第二个也是同样严重的误解只有在医生的忠告后面才能看得清。

确实，精神分析提出把缺乏性欲满足看作是神经紊乱的原因。但是，难道它没有探索得比这一点更深入一步吗？当它宣称，神经症症状产生于两个力量之间的冲突时——一方面是里比多（它的大部分都是超出的），另一方面是对性欲或压抑的一种过分强烈的厌

恶，此时它的学说不是由于太复杂而未被人们理睬吗？凡是能记得这个就其重要性来说决非次要的次要因素的人，谁也不会相信，性的满足本身一般能构成为一种治疗神经症患者的可靠方法。相当多的神经症病人既处在现实的情况下，又完全无法获得满足。假如他们能够获得满足，假如他们内心毫无抵抗，那么，即便没有医生的推荐，本能的力量本身也会为他们指出获得满足的道路。那么，像这位太太的医生所给她的那种忠告的好处又是什么呢？

即便从科学上说这是有道理的，她所能实行的也并不是忠告她的话。假如她对手淫和对私通从来没有任何内心抵抗的话，她当然早就会采用这些方法中的一个了。或者说，难道这位医生认为，一个年过四十岁的女人不可能听说过像找一个情夫之类的事情吗？或者说他难道过高地估价了他自己的影响，以至于认为，她决不会未经医生的推荐就能决定采取这样的措施吗？

所有这一切看起来似乎非常简单，但是，必须承认，有一个因素在形成判断时常常使问题复杂化。我们把某些神经状态称为**真性**神经症，例如典型的神经衰弱和纯粹的焦虑性神经症，这些神经状态显然依赖于性生活中的物理因素，我们对心理因素和压抑在里面所起的作用并没有确切的知识。在这类情况下，医生自然就应该首先考虑做一些**真性的**治疗，在物理的性欲生活方式上发生一些变化，假如他的诊断是正确的话，他这样做就是完全有道理的。向那位年轻医生咨询的那位太太主要是抱怨她处于焦虑状态，于是他可能假设，她正患有焦虑性神经症，并且认为劝她做一种真性的治疗是有道理的。这又是一种便当的误解！一个正处于焦虑状态的人并不一定必然患有焦虑性神经症；对它的诊断不能以它的名称作依据；一个人必须了解，是什么表现构成焦虑性神经症，并能够把它和产生焦虑的其它病理状态区分开来。我的印象是，这位太太患有焦虑性

歇斯底里症，这种合情合理的病情学划分的真正价值在于，它们表示不同的病因和不同的治疗方法。考虑到在这种情况下患的是焦虑性歇斯底里症，就没有人会犯忽视心理因素的错误了，就像这位医生和他选择的三种治疗方法那样。

说来也奇怪，这三种治疗方法竟然使精神分析学家没有为精神分析留出立足之地！这个女人只有通过回到她丈夫那里，或者用手淫来满足她的需要，或者再找一个情夫的方法才能治好她的焦虑。那么，分析治疗往哪儿插足呢？我们把它看作是焦虑状态而施行的第一次治疗究竟是什么呢？

这就使我们开始讨论有待于以这位医生所用的方式来说明的那些**技术错误**。一个神经病人患有一种无知的疾病，假如有人告诉他这些事实（关于他的病和他的生活的因果关系，关于他的童年的经验等等），从而消除了他的无知的话，他就必定会康复，这是一个早就被人们采取了的方法，是从表面的表现获得的一种方法。这个病理学因素并不是说他对疾病本身一无所知，而是说这种无知的根源在于他的内部抵抗；正是这些抵抗才第一次产生了这种无知，现在它们仍然保留着这种抵抗。治疗的任务正是同这些抵抗做斗争。把由于病人的压抑而使他一无所知的事情告诉他，这只是治疗中的必要的预备措施之一。假如关于他的无意识的知识对这位病人来说就像对精神分析的想象毫无经验的人一样重要的话，那就足以治好他的病，并使他回到课堂里去，或者去读书。但是这类措施对神经病症状的影响就像在分发菜单对饥饿的人们所产生的影响一样小。就是类推也比用这种方法显然更深入一步；因为向病人描述他的无意识，后果总是强化了他的内心冲突和加重了他的症状。

不过，既然精神分析不可避免地要向病人做这种揭露，于是就规定，在这样做之前必须满足两个条件。首先，通过预备性工作，

使病人的被压抑的材料必然非常接近于病人的思想，其次，他必须和医生有一种情感关系（移情），并使他相当牢固地依恋于这种情感，而不再重新逃跑。

只有当这两个条件都得到满足时，才能识别和克服导致压抑与无知的这些抵抗。因此，精神分析的方法不可避免地要和病人保持长期的联系，试图在病人第一次咨询时就鲁莽地告诉他一个个人所推理出来的躲藏在他的经历后面的东西，从而威吓了病人，这些企图是应该受到谴责的；由于唤起了病人对医生的由衷的厌恶，而无法对病人施加更多的影响。这些企图也就多半会导致自己的灭亡。

除此之外，一个人有时也可能做出错误的推理，他决不可能发现全部的真理。在精神分析中用这些确切的技术上的预防措施来取代一种含糊的要求，就含有“医疗机智”的一种独特才能的意思。

因此，一个医生只知道一点精神分析已经发现了的东西是不够的，假如他希望他的医疗实践受精神分析观点的指导，就必须使自己也熟悉它的技术。这种技术就是在今天也无法从书本上学到，当然，假如不付出时间、劳动和成功的巨大牺牲，也是无法独自发现的。像其他医疗方法一样，只有从那些已经精通此术的人那里才能学到。在对该事件做出判断时，我把这些话作为一个出发点，因为这是一件有意义的事，我并不认识那位据说已向这位太太做了这种忠告的医生，我以前从未听说过他的名字。

用这种方式来要求使用精神分析技术的专利，对我本人，对我的朋友和同事来说都不是令人愉快的。但是，面对着病人的危险，由于人们在这种“非正统的”精神分析中所预见到的精神分析的原因，我们没有别的选择。一九一〇年春天，我们建立了一个国际精神分析学会，以避免为那些不属于我们学会的，但却自称其方法为“精神分析”的人所做的事情承担责任，他们必须公开自己的姓名后

方可接纳入会。因为事实上这种“非正统的”分析学家对精神分析事业造成的危害比对个别病人造成的危害还要大。我经常发现，某种类似的笨拙的技艺虽然最初曾引起病人的病情恶化，但最后却导致了良好的结果。虽然并非总是这样，但这种事却常常出现。当病人把医生骂够了，感到再也不会受到任何这种影响时，他的症状就消失了，或者使他决定采取某些导致康复的措施。因此，最终的康复“是其自身的结果”，或者归之于这个病人后来求助的另一位医生的某种完全无害的治疗。在这位太太的病例中，她对她的医生的抱怨我们已经听到了，我认为，尽管一切“非正统的”精神分析学家对她的治疗要多于某个颇受尊敬的权威人士的治疗，这位权威人士可能会告诉她，她患有**血管舒缩神经症**。他的确迫使她注意到她的疾病或这一方面的真正原因，尽管她全力挣扎，也不可能得到某些适当的治疗效果。但是，他已经给自己造成了危害，并且由于病人的自然的抵抗，而帮助强化了病人所感觉到的对精神分析学家的治疗方法的偏见，而这是完全能够避免的。

精神分析治疗的未来前景[1]

既然今天在此会聚一堂的与会者主要是一些实际工作者，那么我将选择一个结合实际的主题作为我的开场白，希望能引起你们对医学问题，而不是对科学问题的兴趣。我能想象得出你们对于我们在治疗上取得的成功可能有什么看法，我设想，你们中的大多数人都已经经历了所有初学者都要经历的两个阶段：对于我们在治疗成就上出人意料的进展所表现的热情阶段，和对于给我们的努力造成巨大困难所引起的沮丧阶段。但是这些发展阶段中哪个阶段是你们此刻正碰巧要经历的呢？今天我的意图是想向你们说明，我们与神经症做斗争的资料根本就没有终结，我们期望我们的治疗前景不久就会获得实质性的改善。

我认为，这种改善将来自三个方面：

（1）来自内部的进步。

---

① 在一九一〇年纽伦堡第二届国际精神分析大会之前发表的一篇讲话。

(2) 来自日益增大的声誉。

(3) 来自我们工作的总的效果。

1. 所谓"内部的进步"，我的理解是：(a) 我们的分析知识的进步，(b) 我们的技术进步。

(a) 我们的分析知识的进步。当然，我们现在的了解距离我们对病人的无意识心理所需要了解的一切，还有很漫长的道路。诚然，我们在分析知识上的每一点进步都意味着增加了我们治疗的威力。如果我们一无所知，我们就会一无所获；我们了解得越多，取得的成就就越大。在开始的时候，精神分析治疗是不可抗拒和耗费精力的。病人要亲口说出一切，医生则督促他不断地说下去。现在事情的发展有了更友好的气氛。治疗由两部分组成：医生从交谈中做出推理并告诉病人，从病人的同化工作中，推论出他所听到的话。我们的治疗方法的机制确实是很容易理解的，我们把病人期望发现的那些事的有意识观念全告诉他，这个观念和被压抑的无意识观念的类似性使他自己偶然发现了无意识观念。这对他是一个很有理智的帮助，使他更容易克服有意识和无意识之间的抵抗。顺便提一句，我必须说明，这不是分析方法所用的惟一的机制；你们都知道，更有效的方法是使用移情。我打算很快就对这些各种各样的因素加以说明，它们对于了解精神分析实践中的治疗是非常重要的。另外，我在向你们讲述时，无需驳斥那些反对的意见，那些意见认为，我们今天据以实施这个方法的方式模糊了那些能够证明我们的假设之正确性的证据；你们不会忘记，这些证据俯拾皆是，治疗程序的实施不可能采用和理论研究同样的方式。

现在让我简单地谈一下我们既可以从中学到许多新东西，又能在每天的实际工作中做出新的发现的各个领域。首先是梦和无意识里的象征问题——正如你们所知道的，这是一个激烈争论的问题！

对于我们的同事 W. 斯蒂凯尔来说，这是毫不足信的，由于他对我们的对手提出的一切反对意见都不感兴趣，就着手研究了梦的象征。在这里确实还有很多东西可学；我于一八九九年写的《梦的解析》还有待于从象征作用的研究中获得重要的扩充。

我将谈一下最近被认识到的一种象征。不久之前我曾听说，一个和我们的观点相距不太远的心理学家对我们当中的一个人说，我们无疑过高地估价了梦的潜藏的性的意义；他经常做的梦是上楼梯，这一点显然没有什么性的问题。我们的注意就因此被它吸引过去，我们就开始研究梦里的楼梯、台阶和梯子上发生的事情，不久就建立了这个事实，楼梯等诸如此类的东西当然是性交的一种象征。这两者所共有的潜在成分是不难发现的：一个人以有节奏的运动爬上一个斜坡，伴随着越来越急促的呼吸，再跃上几步以后就又下来了。因此，性交的节奏性在爬梯子时又出现了。我们不要忘了引用言语在这方面的作用。它向我们表明“登山”（“mount”原意“骑马”）就是被用作性动作的一个象征。在德语里，人们说“这个人是一个 Steiger（原意“登山者”），nachsteigen”（原意“追求女性”）。在法语里，一个楼梯的台阶被称为 marc hes；法语的 unuieux marcheur，德语的 ein alter steiger，这两个词指的都是一个放荡老手。由此可以获得一些新认识到的象征的梦的材料，我们打算成立一个搜集和研究象征作用的委员会，并将在适当的时候通过这个委员会把材料交给你们。对另一个有趣的象征的说明，也就是对**营救**观念及其意义变化的说明将在我们的《年鉴》第二卷里出现。但是我必须就此止步，否则我就无法论述我的其他观点了。

你们每个人都将从自己的经验中得知，当一个人一旦彻底掌握了某些典型疾病的结构时，他对某种新情况的出现就会发生态度上的彻底改变。假定现在我们已经狭窄地确定了各种形式的神经症的

组成中固有的成分，就像我们已经成功地对歇斯底里症的症状形成所做的那样。在我们的诊断里有多少是更有把握的呢！正像一个妇产科医生通过检查胎盘所了解的那样，是否已经把隐患完全消除了，是否还有什么有害的东西存留着，这样，不管治疗能否成功和病人目前的状况如何，我们就能够宣布这项工作是否已经完全结束，旧病是否还会复发和重犯。

(b) 我将尽快地谈一下技术领域的改造问题。在这里几乎一切都有待于做出最后的安排，有许多东西只是现在才刚刚开始弄清楚。目前精神分析的技术有两个目的：节省医生的劳动和为使病人最自由地通往他的无意识打开通路。你们知道，我们的技术在某些重要的方面已经发生了改变。在治疗精力发泄的时候，我们给自己提出了解释症状的目的，于是我们就从这些症状里发现了**情结**，这里用的是荣格的必不可少的术语；但是，现在我们的工作意在直接发现和克服**抵抗**，只要抵抗一旦被识别出来或被消除掉，我们就能有充分的理由依赖所揭示的情结，你们有些人从那时起就表示想对这些抵抗加以阐述和分类。现在我们请求你们考察一下你们的材料，看你们是否能够进一步证实下述的说明：在男病人当中，对治疗的最重要的抵抗似乎得之于恋父情结，由于害怕父亲，与父亲对抗和不相信他而表现出抵抗。

技术上的其他改革与医生本人有关。我们已开始考虑**反移情**，这是由于病人对他的无意识情感施加影响的结果而在医生身上表现出来的，我们几乎到了要求医生亲自认识和克服这种反移情的程度。既然有相当多的人已开始实施精神分析并相互交流他们的经验，我们已经注意到，每一位分析者的成就受限于他自己的情结和抵抗所允许的范围，因此，我们要求他应该先从自我分析开始，在对病人进行观察时，他应该不断地扩展和深化这一点。任何一个不能成功

地进行这种自我分析的人，干脆就承认自己不配用精神分析来治疗神经症患者。

我们现在已接近了这种看法，即分析技术必须根据疾病的性质和在病人身上占优势的本能倾向而做出某些变动。事实上，我们的治疗首先是为转变性歇斯底里症而设计的，而对于焦虑性歇斯底里症（恐怖症），我们必须使我们的治疗程序发生一定程度的改变。事实是，只要这些病人感到他们得到了保存其病态恐怖条件的保护，他们就无法产生消除恐怖症所必须的条件。一个人当然不能引诱他们放弃他们的保护措施，并且从治疗一开始就在焦虑的影响下进行分析。因此，必须帮助他们，向他们解释各自的无意识，直到他们能下定决心，在没有恐怖症的保护之下来进行分析，并且使他们本身经受比较中等程度的焦虑。只有当他们这样做的时候，消除恐怖症所必须的条件才容易产生。我暂时还不准备加以讨论的其他技术上的改变将在治疗强迫性神经症时予以说明，在这一点上出现了一些还没有得到解释的非常重要的问题：在病人的冲突中有多少本能可允许在治疗期间得到一定的满足，这些冲动在实质上是主动的（施虐狂）还是被动的（受虐狂），究竟有什么不同？

2. 我曾经说过，随着时间的流逝，我们的声誉一定会自然而然地增长，从声誉的增长显示了人们对我们有很高的期望。我几乎毫无必要向你们谈很多关于权威的重要性。只有非常鲜见的智士才能不依赖于他人而存在，或者能够形成独立的见解。你们不能夸大一个人内在的优柔寡断和渴望权威的强度。由于宗教权威的衰退而引起的神经症的大量增加可能会给你们一些提示。由于把大量的努力用于压抑，这是文明对每一个人的要求，而引起的自我的枯竭可能是造成这种事态的主要原因之一。

此后，权威的力量及其巨大的暗示的力量一直在同我们作对。

尽管有这种暗示，我们在治疗上仍然取得了成功；令人惊奇的是，任何成功都是在这种情况下取得的。我不打算向你们描述在我单独代表精神分析时所发生的那些令人愉快的事情。我知道，当我使病人确信，我懂得如何永远解除他们的痛苦时，他们四下打量我的俭朴的住所，认为我没有名望和声誉，好像把我看作是一个在赌场上具有高超技艺的赌徒，对于这种人，人们说，如果他能做他所承认的事情，他看上去就会大不相同。要在人们的心理上动手术也确实不是一件令人愉快的事，此时，同事们的责任是在做手术时产生一种快乐，而当第一次在他身上出现了血和不安静状态时，病人的亲属们就会发出一种威胁。手术肯定会引起反应；在外科中我们早就对此很熟悉了。谁也不会相信我们的话，事实上就是现在也极少有人相信；在这种情况下，许多尝试是注定要失败的。当普遍的认识和我们相一致时，再来估计随之发生的我们的治疗能力的增加，就应该考虑到土耳其和一些西方国家的妇科医生们的不同地位。在这些国家里，一个女医生所能做的就是给从墙上的一个孔里伸出来的胳臂诊脉。她的治疗效果是和难以接近她的治疗对象成比例的，我们的西方反对者们希望把我们通往病人心理的道路限制在非常类似的情况下。但是，既然公众舆论的力量把生病的妇女推到了妇科医生那里，医生就成了她们的救星。现在请不要认为，即便公众舆论的力量已开始有助于我们了，并且极大地增加了我们的成功，这也将丝毫不能证明我们的假设的有效性。假设人们的意见能使人做任何事情，那么我们的成功就是公众舆论的结果，而不是精神分析的结果。公众的舆论目前是对神经病人进行水疗法、饮食疗法和电疗法。但是这些治疗方法都不能消除神经症。精神分析治疗能否比这些方法更行之有效，人们正拭目以待。

但是现在，我仍然必须给你们热忱的期望泼点冷水。社会不会

迅速地授权于我们，它必然会向我们提出抵抗，因为我们对它采取了一种批判的态度；我们指责社会本身在引起神经症方面起了很大的作用。正如我们通过发现他身上所压抑的东西而使某一个成为我们的敌人那样，社会也不能对毫不留情地揭示它的有害作用和缺陷的人报以同情；因为我们打破了幻想，人们就指责我们危害了理想。由此看来，我期望从中能使我们的治疗效果获得这么多好处的这种事态是决不可能达到的。但是，情况还不至于像人们目前所认为的那样毫无希望。虽然人们的情感和自我兴趣可能是强大的，但是智慧也是一个强大的力量。或许现在还没有这种使人立刻就能感觉到的力量，但却是一种最终一定会出现的力量。在它们所损害的兴趣和它们所引起的情绪已经耗尽它们的狂乱之后，它终于听到了最辛辣的真理的声音。事情一直就是如此，我们精神分析学家必须向全世界宣告的那些不受人们欢迎的真理也将经历同样的命运。只是它不会非常迅速地来临，我们必须耐心等待。

3. 最后，我不得不向你们解释我之所谓工作的"一般作用"是什么意思，我是怎样寄希望于它的。它存在于一个非常显著的治疗丛之中，这一点或许还不能到处重复，起初在你们看来也是很奇怪的，但后来你们就发现里面有一些你们早就很熟悉的东西。你们当然知道，精神性神经症是本能的替代的满足，对于它的存在，人们自己和别的人往往都被迫不予承认。它们存在的能量就依赖于这种歪曲和伪装。当这个谜被人们解开，而解谜的方法被患者接受之后，这些疾病就再也不可能存在了。在医学上几乎没有什么东西能与它如此相似；你们听说过童话里的恶魔吧，当你能够说出他们一直视为秘密的名字时，他们的力量便不攻自破了。

现在用社会来代替某一个生病的人，我们把全社会的人，不管是有病的，还是健康的都看作有患神经症的倾向；先用一般的承认

来代替对这种解决方法的接受；稍许一点反应就会向你们表明，这种替代作用丝毫也不会使结果有所改变。对个别人的疗效也一定会在许多人身上获得成功。当患者希望把他们的思想和情感都掩藏起来，不让所有的亲属和每一个陌生人知道这些症状的一般含义时，当他们自己知道，他们患病的表现方式没有产生什么能够使别人立即就会理解的东西时，他们就不会将他们的各种神经症公之于众——他们的过度焦虑是要掩盖他们的仇恨，他们的广场恐怖症暴露了感到失望的野心，他们的活动代表对邪念的自我谴责和防御。但是，这种影响不仅仅在于，他们将掩盖其症状——顺便提一句，这是一个不可能付诸实施的计划，因为这种掩盖将破坏疾病的治疗。秘密的泄露将在其最敏感的方面，对产生神经症的病因学因素进行攻击，将通过疾病所产生的幻觉来获得好处，因此，最后由于医生的轻率会使情境发生改变，这种改变除了会产生疾病之外，对这种变化了的情境本身不会产生别的影响。

假如这个愿望对你们来说似乎是个空想的话，你们可以回想一下，有些神经症现象已经用这种方法解除了，虽然只是在极个别的情况下。试想一下圣母玛丽亚的幻觉像在从前的农家少女当中有多么普遍。只要这种现象能使许多人相信，或者能导致在圣地上建立一座教堂，那么，对这些少女的幻觉状态就难以产生任何影响。但在今天，甚至教士们也都改变了对这类事情的态度；他们允许警察和医务人员来拜访先知，自此，圣母玛丽亚的幻觉像就极少出现了。或者允许我研究这些相同的过程，我把这些过程描述为将来要在一种规模较小，并因此更容易受到人们赏识的类似的情况下才会发生。假设在一个良好的社会里，许多女士们和先生们有一天打算在森林里的一个小酒店里聚餐。女士们做出决定，假如她们当中有人想解除一种自然的需要，她可以大声地说，她想去摘花；但是一个淘气

的小伙子听到了这个秘密，就把这句话写在程序单上，逐个送到全体就餐者面前——“假如女士们想解手，她们就得说，她们想去摘花”。当然，此后没有一位女士想利用这个摘花的借口了，其他那些新设想出来的同类的程序也将因此而完全泄露无遗。结果如何呢？女士们将公开地说出她们的自然需要而不觉得害羞，男士们对此谁也不表示反对。现在让我们转向问题的较严重的方面。许多人发现，生活的冲突实在太难以解决了，于是就逃入到神经症里，以这种方式，即通过疾病来获得一种显而易见的，虽然最终代价太高的好处。假如他们要逃避到疾病里去的想法被精神分析轻率的揭露所阻挠的话，这些人将会怎么办呢？他们就得老老实实地承认在他们身上起作用的本能，就得正视这些冲突，就得为他们所需要的东西而斗争，或者照样干下去，作为精神分析知识的一种结果而必然随之发生的社会的容忍性就会帮助他们完成其任务。

但是，我们必须记住，我们千万不要作为盲目的卫生学家或治疗学家来探讨生活。我们必须承认，对所有神经疾病的这种理想化的阻抑不会对每个人都是有利的。现在要逃入到疾病里去的相当多的人不会支持我们所假定的这种情况下发生的冲突，但会迅速地屈服，或者犯下某些暴行，这比他们自己感觉得了神经症更糟糕。事实上，神经症把它们的生物学功能视为一种保护措施及其正当的社会理由；疾病给他们带来的好处并非总是纯主观的。你们当中有谁未曾见到过引起神经症的那些情况背后的东西呢？有谁不得不承认，在这些情况下根本就不可能是罪恶呢？为了考察神经症，难道需要一个人做出这样的牺牲，难道世界仍然充满了其他无法消灭的苦难吗？

那么，我们应该放弃解释神经症表现的潜在意义的努力，而把它看作对个人是危险的，对社会的利益是有害的吗？我们应该放弃

从科学的洞察里得出实际结论吗？不，我认为我们的责任在于其他方面。一般说来，当神经症引起的疾病的好处，最终确实对个人和对社会都是有害的。我们的揭示工作可能引起的痛苦只能产生很小的影响。这种更真实的、更正直的态度的变化，在世界上一般是不会被这些牺牲高价买去的。但是，今天耗费在产生神经症症状上的一切能量，为了服务于现实所接触不到的一种幻想世界的目的，虽然不能马上将它们应用于生活，却会对强烈要求我们文明所发生的那些改变起强化作用。在这些变化之中，我们就能期望我们的子孙后代过上更加美好的生活。

因此，我要你们确有把握地在用精神分析法治疗你们的病人时，不仅在一种意义上尽到你们的责任。你们不仅正在通过用这个惟一的、不可替代的机会来发现神经症的秘密而为科学服务；你们不仅正在为解除病人的痛苦而为他们进行目前最有效的治疗；而且正在为启发许多人做出你们的贡献，我们期望从中获得社会的普遍承认，并因此而获得对神经症紊乱的最广泛的预防。

译后记

译者在本书的翻译过程中曾就文中的多处疑难问题求教于中科院心理所副研究员林方老师，林老师均给予悉心的指教并一一更正。值此谨向林老师致以最诚挚的谢意。此外译者还曾得到南京师大教育系刘恩久教授和北京师大心理学系李汉松副教授的热情指导和帮助，译者的好友叶浩生、李浩江同志亦为本译著付出了辛勤的劳动，在此一并深表感谢。

由于译者才疏学浅，译文中的错误在所难免，惟此概由译者负责。恳请读者不吝赐教。

译后记

译者在本书的翻译过程中曾就文中的多处疑难问题求教于中科院心理所副研究员林方老师，林老师均给予悉心的指教并一一更正。值此谨向林老师致以最诚挚的谢意。此外译者还曾得到南京师大教育系刘恩久教授和北京师大心理学系李汉松副教授的热情指导和帮助，译者的好友叶浩生、李浩江同志亦为本译著付出了辛勤的劳动，在此一并深表感谢。

由于译者才疏学浅，译文中的错误在所难免，惟此概由译者负责。恳请读者不吝赐教。

译后记

译者在本书的翻译过程中曾就文中的多处疑难问题求教于中科院心理所副研究员林方老师，林老师均给予悉心的指教并一一更正。值此谨向林老师致以最诚挚的谢意。此外译者还曾得到南京师大教育系刘恩久教授和北京师大心理学系李汉松副教授的热情指导和帮助，译者的好友叶浩生、李浩江同志亦为本译著付出了辛勤的劳动，在此一并深表感谢。

由于译者才疏学浅，译文中的错误在所难免，惟此概由译者负责。恳请读者不吝赐教。